

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر مختصر الاصول
مؤلف حاج آقا حسین خوانساری
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۴۵۴۷
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۲۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين قوله في الحاشية انما قيل
بظاهره وايضا على تقدير ان يكون كلمة من للتبعيض يحتمل ان يكون المراد باحداث
الصوت جعل العبد قادرا عليه فانه لما اقدره عليه فكانه تعالى احدثه فافهم
مخلوقة له تعالى على ما هو مذهب الاشاعرة في جميع الافعال سيما التوليدية
وفيه اشارة الى لطف اخر الظاهر انه على هذا لا يعلم من الكلام ان احداث
اصل الصوت منه تعالى بل انما يعلم انه هو الواضع لا نعم قبل اعتبار الحيثية يمكن دعوى
اشعاره بان اصل الصوت والوضع كليهما فعله تعالى لكنه اشعار ضعيف هذا
وحمل الكلام على انه يكون اشارة الى لطف اخر لا الى الاول بعيد جدا فتامل
لا ينطبق على ما هو مذهب الاشعري اذ لا يخفى ان مذهب الاشعري هو
ان الواضع هو الله تعالى وليس للعبد دخل ولا كسب وهذا لا يعلم من كلام المص
على هذا التوجيه اذ لا يعلم منه الا انه من لطف الله تعالى احداث وضع الالفاظ
للمعاني وهذا لا يدل على ما ذكر بل يجوز ان يكون الوضع فعل الله تعالى لكن يكون بقدرة
العبد كاسبة على ما هو مذهب الاشعري في ساير الافعال والعجب انه قد تفطن
المحشي بذلك في احداث الصوت وغفل عنه ههنا فتدبر وغاية توجيه الكلام
ان يق ان نسبة احداث شيء اليه تعالى يدل ظاهرا على كونه فعلا له تعالى
بلا تاثير للعبد ولا كسب وانما صرف عن الظاهر في قوله احداث الموضوعات
بناء على التوجيه الاول لمكان قوله اقدرهم على الصوت وبناء على هذا
التوجيه لا مانع عن حمل الكلام على الظاهر فيحمل عليه لكن لا يخفى ان هذا على تقدير

انما يلائم لو حمل الكلام اشارة الى اللطف الثاني فقط واما لو حمل اشارة
الى اللطفين كما هو ظاهر عبارة المحشي فلا اذ بعد الصرف عن الظاهر بالنسبة
الى اصل الصوت لا يبقى الظهور بالنسبة الى الوضع ايضا كما يشهد به الذوق
باب لب الكلام فافهم على ما توهمه بعض الشارحين كانه اراد به الشارح
الاصفهاني ولكنه قد وقع التصحيف في النسخة في لفظ التوقف كما وقع في نسخة صاحب
الردود والنقود ايضا على ما رايناه والصحيح هو التوقيف على ما وقع في النسخ الصحاح
والعجب من المحشي انه لم يتفطن بذلك مع ان سوق كلام الشارح صريح في ان مراده هو
هذا لانه بعد ما ذكر انه تعالى الطف بعباده باحداث الموضوعات اللغوية
بان وضعها للمعاني وقد نبه عليه قال وقول المص ومن لطف الله الخ اشارة
الى هذا واشعر بان مذهبه التوقيف انتهى وكونه مشعرا بالتوقيف ما عرف
به المحشي في الحاشية فافهم والله يعلم على الاصطلاحية الخاصة اي مثل
الاعلام الشخصية مما وضعه واحد من العباد لشيء وليس المراد الاصطلاح الخاص
بطائفة لانه يظهر من حاشية الحاشية انه جعل مثل ذلك داخلا في الموضوع
اللغوي البتة وان الاعلام الشخصية ايضا داخلة في الموضوع اللغوي بناء
على ظاهر تعريفه لكن ذكر في الاحكام والمحصول ما يشعر بان المراد بالوضع
المذكور في التعريف انما هو الوضع بالمعنى الشامل للثلثة اي اللغوي والشرعي
والعرف العام او الخاص بطائفة صحح منه الخاص لو احد مثل الاعلام الشخصية
هذا وانت خبير بان الظاهر انه لا فرق بين الاعلام الشخصية والعرفي الخاص
بطائفة وان الظاهر ان الثاني كليهما فعل العبد فافهم ثم لا يخفى ان الاحراز

المذكور انما هو بناء على فهم كون الوضع من الله تعالى اما لو حمل على مجرد كون احداث
الاصوات والحروف منه تعالى فلا يصح الاحتراز وهو ظاهر تعميم بعد تخصيص
اذ المراد بالمشاركة ما يعم المشاركة في النسب والبلد ونحوه وباطلاق المراد
به الاحتياج الضروري للانسان فافهم وحمله على تصور مفهوم اللفظ لكون
اشارة الى رد ما قيل من ان وضع الالفاظ لافادة النسب والمركبات
لا المعاني المفردة لان فهمها من الالفاظ يتوقف على العلم بوضعها لها والعلم
بالوضع لكونه نسبة بينهما يتوقف على فهم المعنى فيدور هكذا نقله القائل و
وجه الخطاء ظاهر مصطلح المتكلمين وهو الفعل المقرب الى الطاعة المبعد
عن المعصية ظاهره انه راجع الى الصوت المقطع يمكن ان يرجع الى
الوجه ويقال قوله على وجه اي على كيفية فيطابق مذهب الشيخ كان
الكلام مشعر الان الحروف هي الدال قطعا فيه ما اشرنا اليه يمكن
ان يقال ان السيد في اول الكلام تكلم على مذاق الشارح ويكون غرضه
شرح كلامه وفي اخره اشار الى ما هو الحق عنده من مذهب الشيخ الرئيس
وامثال هذا الاجمال في كلامه شيء عزيز فاندفع الايراد ان معا
لا يمكن ان يتعلق قوله اه اذ الدلالة ليست بسهولة مع حصول الدال انما هي
بسهولة ولا يخفى انه يمكن ان توصف الدلالة ايضا بالسهولة باعتبار
حصول الدال بسهولة لكنه بعيد واما عدم الامكان فلا فافهم وبسهولة
حصول الاعلام من جهته اه يمكن المناقشة فيه لان الاعلام قد يتصف
بالسهولة وضدها مع قطع النظر عن حصول آلته ايضا الا ترى ان الاعلام

باللفظ اسهل منه بالاشارة مع قطع النظر عن الآلة فالاولى في وجه الاولوية ان يقال
ان التعليل المذكور في الشرح ينطبق على كون المقدر هو حصول الدال لا المطلق
كما لا يخفى وللمتكلف حمل كلام المحشي على هذا بان يقال مراده ان السهولة التي ذكرها الشارح
واستدل عليها متوجها الى الاعلام بواسطة توجهها الى الآلة هذا ويمكن ان يكون مراد السيد ايضا
من المظهر الدال لا الاعلام فتامل متعلقا باقدرهم لما كان المفهوم منه ظاهرا
ان الاقدار بسهولة لا انهم قادرون بسهولة فسره بان المراد تعلقه بالقادرين
المستفاد من اقدرهم ولا يخفى ان تعلقها بالقادرين ايضا لا يستقيم لظاهره اذ
القدرة لا يتصف بالسهولة وعدمها الا باعتبار متعلقها فتعلقها بالقادرين
باعتبار كونها وصفا للصوت بالمعنى المصدري او التقطيع اللذين هما متعلقا
القدرة في هذا المقام ولا يخفى ما فيه من التكلف من جهة الى رد ان كان
بعيدا من جهة مرجع الضمير كما سبق الاولى حذفه كما سبق فهذا اي الالفاظ
عبارة عما في الضمير فيكون موضوعة لما في النفس وهو المعاني الذهنية وبما ثبت
الضمير بذلك الاعتبار ويحتمل ارجاعه الى المعاني الذهنية المذكورة سابقا فيكون
اشارة الى ثبوت المدعى وحينئذ تقدير قولنا وهو المعاني الذهنية بعد قوله كما في الضمير
وبان قولنا زيد قائم اه حاصله ان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا
للنسبة الخارجية لكان صادقا البتة اذ النسبة الخارجية واقعة في الخارج البتة
بل يمكن ان يقال انه يلزم ان لا يتصف بالصدق والكذب اصلا اذ هما
باعتبار مطابقة المدلول للنسبة الخارجية وعدمها والنسبة الخارجية لا تتصف
بشيء منهما اذ هي عين نفسها الا ان نعمم في المطابقة بحيث تشمل العينية وح يلزم
صدقه دائما لكنه تعسف ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية بعيني
ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف

الاول عن الدال حتى يلزم تحقق تحققها البتة فيكون صادقا دائما بل دلالته وضعيه

على تحقق النسبة الخارجية ويجوز فيها التخلف فان كانت محققة في الواقع فهو صادق

والا فكاذب هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية

فالكلام انما يدل على تحققها فيصير تقرير ان يقال زيد قائم باعتقادي فينبغي ان يكون

صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة الذهنية وعدمها لا باعتبار تحقق النسبة

الخارجية وعدمها فمن تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا سواء كانت

مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم تحقق النسبة الذهنية فيكون الصدق

والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للواقع للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام

لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتأمل على ان النسبة اه لا يقال ابدا

لا يضر المستدل بل ينفعه لانها اذا لم تكن موجودة كيف يصح ان يكون القضية موضوعة

للامر الخارجي لانه على هذا التقدير يعنيه الدليل الآتي ويكون باقي المقدمات لغوا لانا نقول

لا يخفى ان الاولى حذف تلك العلاوة فافهم سواء كان من قبيل المعلومات

الظاهر انه اراد به الماهية من حيث هي وحمله على الماهية باعتبار الوجود في الذهن ولئن

وان وافق ظاهر العبارة لكن يرد عليه انه يجري ايضا لا يستقيم الدلائل المذكورة على

المطلب بقي احتمال آخر هو الحق وهو ان يكون موضوعة للماهية من حيث هي فلا وجه

لعدم التعرض للايراد على هذا ولا لتوجيه الكلام على هذا التوجيه الاحتمال الثالث

فافهم هذا على راي القائلين بالشبح واما القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن

فلا يعنون بالصورة الا الماهية باعتبار الوجود في الذهن فالمعلوم المقابل لها

هو الماهية من حيث هي البتة وهو ظاهر في انها موضوعة للصور الذهنية لا يخفى ان

القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظاهر الفساد جدا اذ كيف

يقول عاقل ان المراد من زيد مثلا في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا واعلم

انه المستفاد من كلام صاحب المحاكمات على ما ذكره المحشي في حواشيه عليها ان المعلوم

بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور الذهنية

وعلى هذا يكون مذهبه هنا ايضا هو ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي

فيما كان موجودا خارجيا وللامر الذهني فيما سواه بناء على ما ذكره المحشي

في حواشيه على حاشية التجريد بل ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك

الخلاف اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات

وفيه تامل لكن هذا المذهب اظهر عند العقل كما لا يخفى وما ذكره المحشي من انه

لم يذهب اليه احد مجرد دعوى وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي

والامام الرازي وامثالهما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم

ذهبوا الى ان في غير الموجودات الخارجية ايضا المعلوم هو الموجود

الخارجي والتاويل في الموجود الخارجي بحمله على الماهية من حيث هي اما بان

يكون في مقابل الصورة على ما سينقله من المحقق الدواني او بان

يكون بمعنى الموجود في نفس الامر لا بمعناه الظاهر ادستقي الكلام في

الاختراعيات بل بمعنى ليس ما له منشأ انتزاع وما يكون اختراعيا محضا

بناء على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لا نها تصلح لان

تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة فالمراد بنفس الامر ما

يشمل المبادي والاذهان على ما ذكره المحشي سيظهر حاله عن قريب على ان

الموجود في نفس الامر يصدق على الماهية والصورة فلا يصح جعله

في مقابل الصورة بل لا يصح جعله في مقابل شيء منهما بل لصحبوا لهم المعلوم

بالذات هو الامر الخارجي على هذا التوجيه غير معتقد اصلا لا نهم لم يقولوا

المعلوم بالذات شيء من الاشياء وظاهره عدم افادته فافهم

فالظاهر ان مرادهم هو التفصيل على ما ذكرنا وما ذكره المحشي لم يوجد لهم الحكم بعدم
الفرق بينهما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبينها اذا لم يكن فيكون المعلوم
بالذات في الصورتين هو الصورة ثم فانا نجد في الاول انا ادركنا شيئا
خارجا عنا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا التفتنا الى انفسنا ورجعنا اليه
هذا والمفصل انهم اما ان يقولوا بان في ادراك الموجود الخارجي لا يتمثل شيء في الذهن
بناء على انه اذا كان امر موجودا في الخارج يكفي في ادراك الذهن له ارتباط
وانتساب خاص اليه ولا حاجة الى انطباع صورة منه فيه واذا لم يكن
موجودا في الخارج فلا بد من تمثل صورة فيه ليدركها ويعلمها ام لا بل يقولون
بتمثل الصورة في جميع الادراكات فعلى الثاني يستبعد الوهم ظاهر القول
بان الصورة الحاصلة في الذهن عندما لا يكون لها مطابق في الخارج معلومة
بالذات ويلتفت اليها وعندما يكون لها مطابق لا يكون كذلك لكن الخطب
فيه سهل اذ يمكن ان يكون من حيث انه اذا كان لها مطابق في الخارج يلتفت
الذهن اليه ويغفل عن الصورة واذا لم يكن كذلك يلتفت اليها ويتوجه نحوها
ولا بعد فيه وعلى الاول وهو الظاهر من اقوال القائلين بان الابصار بخروج
الشعاع فانهم قالوا في الابصار بذلك فكانهم يقولون في غيره من الادراكات
ايضا فلا استبعاد اصلا لانه حينئذ لم يكن صورة منطبعة فيكون المعلوم هو الامر
الخارجي وعندما يكون يكون هو تلك الصورة ولا استبعاد فيه هكذا حققه
والدي دام ظله العالي في حواشيه على حواشي الاشارات فتدبر ولا يخفى ايضا
انه يبعد من مثل الفارابي والشيخ واضرابهما القول بكون الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف بينهما متفرع على ذلك الخلاف فالظاهر
ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الصورة فيما لم يكن موجودا في الخارج

فيكون

فيكون هو القول بالتفصيل المذكور فيصير النزاع لفظيا فتامل وفيه انه ينتقض الدلائل المذكورة فان
قلت ان الدليل الاول كما يفيد كونها موضوعة للامر الخارجي كذلك يفيد كونها موضوعة للمعلومات
فان المعلوم في المثال المذكور في جميع المراتب الشخص واحد اذ كل من تلك الصور تمثلت
في الذهن من امر واحد فيكون هو المعلوم الا انه تصور غير مطابق واذا كان المعلوم واحدا
فلو كان اللفظ موضوعا له لما تغيرت التسمية قلت لعله اراد بالمعلوم ما يكون الصورة
صورة له في الواقع اذ هو المعلوم بالحقيقة لا ما تمثلت الصورة منه ولا شك ان
المعلوم بهذا المعنى قد تغير في المثال المذكور فتدبر ومن ههنا يظهر ان من قال بان اللفظ
موضوع للموجود في الذهن يحتمل ان يكون مراده ان الانسان مثلا ليس موضوعا
لما هو انسان في الخارج بل لما علم بعنوان الانسانية وتمثلت منه صورة الانسان
في الذهن سواء كان انسانا في الخارج ام لا ولذلك اذا حصل من الشبح صورة الانسان
يسمى انسانا واذا حصل صورة الفرس يسمى فرسا وهكذا اذ لو كان موضوعا للامر الخارجي
لما تغيرت التسمية ولا يخفى ان النزاع في هذا المعنى معقول فلا بعد جدا في حمل النزاع
عليه ثم ان هذا في الموجودات الخارجية ظاهر واما في غيرها فالظاهر انه يمكن ايضا
هذا النزاع مثل الكلية ليس لها وجود في الخارج بل في نفس الامر فيكون الخلاف في
ان لفظ الكلية هل هو موضوع لما كان في نفس الامر كلية ام لما علم كلية
وتمثلت منه صورة الكلية في الذهن سواء كانت في نفس الامر كلية ام لا فيكون
بالخارجي ما يشمل النفس الامري ايضا والمراد به ما يشمل الاختراعي ايضا على الوجه الاول
نقلنا اتفاقا على انه لا ضير في عدم شموله للاختراعي بل للنفس الامري ايضا كما لا يخفى هذا
والاظهر ح هو القول بكونها موضوعة للامر الخارجي كما يشهد به الوجدان والدليل
الاول للمخالف يندفع بما ذكره المحشي وكذا الدليل الثاني لو تحمل في اجرائه ههنا فالجواب
هو الجواب واما الدليل الثالث فانما يتوقف لو حمل الامر الخارجي على ظاهره واما

لو اورد الكلام في الامر الخارجي على ما يشمل موضوع بالوضع الموضوعي لو لا حظ العقل الصحيح كان في الادراكات الامور بعولم الزوائد متعلقة على الخارج او الذي كان موضوعا للزوائد وكذا القول في الامر ان الخارجي وعرفه الاختراعيات فافهم منه

بعد التعميم كما ذكرنا ولا التجاء له كما لا يخفى من عدم التفات له الى تلك الصورة لم اراد
انه لا يلتفت الى كون الصورة قائمة بالذهن فمم ولا يجدى لم كما لا يخفى وان اراد انه
لا يلتفت الى ذات الصورة العالم به اصلا فمم لان الصورة حاضرة عند النفس قائمة به
فاذا سمع شخص لفظ زيد مثلا ينتقل الى الصورة الحاضرة منه عنده ويلتفت اليها لكن لا يعلم
انها في ذهنه ويلتفت اليها اذ العلم بالصورة الحاصلة في الذهن والالتفات اليها لا يستلزم العلم
بكونها حاصلة في الذهن والالتفات اليه وانكار بعضهم وجود الصورة لا عبرة
به اذ لعلها في الواقع تكون حاضرة عندهم ايضا لكنهم لسوء فهمهم لا يتفطنون بها و
يزعمون انه ليس شيء في ذهنهم فينكرونها جهلا وذلك نظير ما قالوا ان المرئي بالحقيقة
هو الصورة المنطبعة لا الامر الخارجي مع انا لا نتفطن بها بل اكثرهم قد انكرها
ولا يضر ذلك لانهم يقولون انا نرى الصورة المنطبعة لكنها لما حصلت من الامر
الخارجي التبس علينا الامر ونتوهم ان المرئي لنا هو الامر الخارجي وليس صورة
اصلا فتامل   الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة لهذه الامور الكلية
كالانسان مثلا ظاهر اذ الظاهر انه موضوع للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن
الوجود الذهني والخارجي واما في الامور المتشخصة كزيد مثلا فلان الظاهر ان زيدا
ليس هو موضوعا للمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل لم مع قطع النظر عن الوجود ان
مهية عن مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن
والخارج معا بل الشخص الذهني غير الشخص الخارجي البتة بل نقول الظاهر ان الشخص هو الشخص
امر مركب من المهية الكلية والعوارض الخارجية ولا امر نسبة الى المهية الموجودة فيه الفضلاء
المنبس على ما ليس بل المهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون ضم شيء
اليها فانها اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت
شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم ان الشخص الخاص غير

المهية

المهية الكلية وظاهر ان الالفاظ التي تدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك المهيات
فتامل ولكن لم يقال ان الموضوع لها خارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص
الذهني واما في الكليات فهي موضوعة للمهية من حيث هي كما عرفت هذا وحفظ
جميع ما ذكر على من راجع وجدانه لا يخفى على من راجع وجدانه ان الحق هو ما ذكرنا
من التفصيل   وقد حمل بعض المحققين كلام هذا المحقق وهو الدواني اورده هذا
التحقيق في تحقيق المعلوم بالذات فاوله المحشي ههنا بناء على ما زعمه من قوله هذا
لذلك كما نقلنا واعلم ان حال هذا التحقيق هنا كالتحقيق كما عرفت اذ ظاهر انه ليس المعلوم
بالذات من زيد مثلا هو مهية الانسان ويجري الكلام نظير بالتامل فيما ذكرنا
فتذكر وتامل والتحقيق ان مرادهم بالامر الخارجي هو ذو الصورة مطلقا سواء
كان هو المهية من حيث هي او الشخص الخارجي او الذهني ولا بعد فيه كما لا يخفى وحصل
النزاع ان حين ادراكنا زيدا مثلا وتصورنا له هل ادركنا حقيقة صورته المنطبعة
والتفتنا اليها لا بل المدرك والملتفت اليه هو نفسه كما اختلف في حين
رؤيتنا له هل رأينا حقيقة صورته المنطبعة فينا وتعلق الرؤية بها ام رأينا
نفسه الموجود في الخارج وتعلقت به وهذا الكلام جار في الاشخاص الذهنية والمهيات
الكلية ايضا كما لا يخفى فالنزاع في ان المعلوم والملتفت اليه حقيقة في جميع الادراكات
بل هو ذو الصورة مطلقا او الصورة ولا يخفى انه لا تشنيع على كل من القولين وترجيح احدهما
مشكل جدا والله الموفق وقد ظهر بهذا انه يمكن ان يكون مراد من قال بالامر الخارجي
في الحد السابق الخ هو ذو الصورة وح ينطبق مذهبه على ما هو الحق فتامل اذ
قد يكون العرض متعلقا بهذه الفائدة انقضاؤها بانقضائها واما وجودها مع
الحاجة اي في اي وقت فرضت هو الخ فائدة عظيمة لا توجد في الكتاب
لاحتياجها الى ادوات يتعسر حضورها في جميع الاوقات كما ذكره الشارح ولعل

لا توجهي اليه ادل انه كان ... العلم بالصور فلذلك اورد ذو الصورة او الصور فالصورة فلا ... لظهور ردها بما ذكرنا في ... فتامل منه

ولعل المحشي استفاد هذه الفائدة من قوله فخفت الموته وحصل بهذا الكلام تمام مسوقا

للاشارة الى ما ذكره من الفائدة وليس ببعيد اى فى الاقدار المذكور اه على تقدير

قراءة وجوده بالرفع لا بعد لن يكون قوله وفقه متعلقا به ان وضع هذا المعنى اللطف

ما لا يخفى واما كون الاقدار لطفا الذى هو كبرى الدليل فيكون مما لا على الظهور فتدبر

بعد لفظا ومعنى يمكن لم يتكلف وثق ان مراد السيد ايضا هو ما ذكره

المحشي بان حل الكلام هكذا اى لطف منه تعالى احداث الموضوعات لانه اعدتها باقدار الناس

عليها حصل علم حاجتهم الى التعريف اه وفى هذا الاحداث المذكور من اللطف ما لا يخفى

فيكون احداث الموضوعات لطفا فوجه الفهم هو الاحداث بهذا النحو والطريقة

هو الاقدار وهذا هو كبرى الدليل لا النتيجة مرجح له الى ما ذكره المحشي كما لا يخفى

اى اشتهر فيصير الدليل هكذا اورد عليه انه ليس لقول الشارح فانه لما علم حاجة الناس

الى قوله اقدرهم اعنى مقدم الشرطية على هذا التقدير فائدة فى الصورة الاولى

ذكره كما لا يخفى وانما يصح ذكره اى قوله وقدم اللطف ما لا يخفى بل يكفى فى بيان الصورة

ان لو اقدرهم على الصوت وتقطيعه اه وفيه ان اللطف ليس هو الاقدار

على اى وجه كان بل هو الاقدار حصل العلم بحاجة الناس على الوجه المذكور فيصير

الدليل هكذا احداث الموضوعات اللغوية باقداره الناس حصل العلم بحاجتهم

الله والاقدار على الوجه المذكور لطف فهذا الاحداث لطف فوجه مقدم الشرطية

مما يفيد فى الصورة كما لا يخفى اولى التعلم به اسكت لا يخفى ان قول الشارح

لان التفكر اه لا يلائم هذا ولو حذف قوله اسكت لكان ملائما له والمراد بالاصل

ان التفكر فيما سكت فليتكلم بها لان التكلم يستلزم له على ابلغ وجه اذ هو مستلزم

للتفكر المتكلم وكل من اطلع عليه الخ ولا يخفى انه ليس المراد بالوجوب فى امثال هذه

المواضع ان عدم هذا الا الوجوب الحتم الذى لا بدل له وهو ظاهر ولا كتب الخ انتهى

فى جعله نفس فرد الواجب كما ان المحشي بل الاستلزام يكفى فى المرام فتامل ثم لا يخفى ان المقصود

لم يتكلم بالكلام اللفظى بل كتب ما يدل عليه فلا بد فى تتميم هذا الوجه وكذا الوجه الاخر التمسك

بان ذلك يستلزم له او هو موقوف عليه بالنسبة الى البعض فافهم لا وجه لما فى شرح

الشرح اه لا يخفى ان مراد شارح الشرح الشارح اورد هذا التوجيه الفاء وتفريع

على ما سبق ووجه التوجيه احد الوجوه الذى ذكره المحشي ولم يتعرض له اعتمادا على تحرير المتكلم

وتوسيعا لدائرة الفكر على المتكلمين لكنه لا حاجة الى هذا التكلف والتعسف بل

الفاء متفرع على ما يعلم من قوله مبادرا للفهم الذى يحتاج الى التعرض لما كان الى

الشارح فى العلاوة ولذا لم يذكر هذا الكلام وجه وما ذكره المحشي من انه لا وجه له

لا وجه له وليس مراده انه لا يمكن توجيه الفاء بذلك حتى يظهر عدم توجيه بما ذكره

المحشي فتدبر كيف وهو مفهوم اه لا يخفى ان الكل المذكور فى التعريف يستعمل

المعانى الحرفية التى لا تتم الا بذكر متعلقها ولا يتصف بالكلية والجزئية لعدم صلاحيتها

لما على ما بيحوا انه فكيف يقول انه مفهوم كلى نعم الكل بكلية لم يؤخذ بنحو انه متصف

فيه بالكلية او الجزئية على نحو ما قالوا فى الابتداء المطلق والخاص مثلا لكن المأخوذ

فى التعريف ليس بذلك النحو كما لا يخفى ثم الظاهر انه يمكن المعنى الخ لا يكون كاسبة ولا مكتسبة

كما يجوز فلا يمكن وضع الاشكال بانه وان لم يكن كليا لكن لا يكون فوقها انه يمكن لكن

يكون كاسبا ومكتسبا فتدبر قول صاحب الكشاف الظاهر من قول صاحب

الكشاف ان الملائكة بمعنى كل جمع من المجموع والملك بمعنى كل واحد واحد لا ان الملائكة

بمعنى المجموع اذ حينئذ لا يظهر وجه ايثاره عليها فى هذه الآية الشريفة اذ كون المجموع

ارجائها بحلاف انه كل جمع من المجموع على ارجائها فانه لا يتاتى فى خروج الواحد او الاثنين

لانه ان اراد ان بمعنى كل جمع من المجموع ايضا لا يظهر وجه اختيار الملك على الملائكة

لان ثبوت الحكم للكل جمع من المجموع يستلزم ثبوته للكل واحد ولا تكون حينئذ وجه

[illegible]

[illegible]

او اثنان لان الواحد مع اثنين اوس من الاحاد و الاثنين مع واحد اخر منها
جمع من المجموع والمفروض ان كل جمع من المجموع داخل في الحكم لانا نقول هذا الايراد اورده
في شرح التلخيص على من زعم ان عموم المفرد اشمل من عموم الجمع باعتبار كونه يعم كل
جمع من المجموع وهو على تقدير صحته يعين مساوات عموم المفرد وعموم الجمع بهذا المعنى
في جميع المواد ولا اختصاص له بما ذكره هؤلاء الزاعمون غافلون عنه فلا بعد
كون صاحب الكشاف فالظ منهم وغفلته عن ذلك كيف والتلازم بين
ثبوت الحكم لكل واحد واحد وللمجموع من حيث المجموع في هذه الآية الشريفة فانه
ظاهر ابعد من مثل صاحب الكشاف الغفلة عنه على انه يمكن له دفع هذا الايراد
بان من ذهب الى انه يعم كل جمع من الجموع لعله اراد به كل جمع يمكن تحققهم بحسب
نفس الامر مع قطع النظر عن الفرض وظاهر ان ثبوت الحكم لكل جمع بهذا المعنى
لا يستلزم ثبوته لكل واحد واحد فيما اذا نص على تقدير تسليم ثبوته للمجموع العرضية
يمكن له تعالى من ثبوت الحكم لكل جمع لا يستلزم ثبوته لكل واحد اذ يجوز ان لا يثبت حكم
لشيء من الاحاد مع ثبوته لكل جمع منها كما اذا فرض ان بابا لا يقدر على فتحه
احد من احاد قوم مع قدرة كل جمع منهم عليه وكما اذا فرض انه لم يوجد
في بيت الا شخص واحد فيصح ان يقال انه عدم في هذا البيت كل جمع من الجموع
الاشخاص ولا يصح ان يقال انه عدم فيه كل شخص فلا يلزم ثبوت الحكم لكل واحد
ايضا لا يستلزم ثبوته لكل جمع لصحة قولنا كل واحد من القوم يشبع من هذا الخبز دون عدم
صحة قولنا كل جمع منهم يشبع منه فاذن ليس استغراق المفرد والجمع عموم من
وجه والظاهر من كلامهم هو اعمية استغراق المفرد مطلقا الا ان يقول الظاهر
ان مرادهم من اعمية استغراق المفرد ان الافراد التي ثبت لها الحكم او
المنفي عنها في استغراق المفرد اكثر من الافراد التي ثبت لها الحكم او المنفي عنها في

استغراق المفرد اكثر من الافراد التي لها الحكم او المنفي عنها في استغراق الجمع وقد مر بيانه
بما ذكرنا فتامل يعرف واذ قد عرفت هذا فنظر لك ان ما في كلام المحشي حيث نظر ظاهرا انه يحمل كلام
الكشاف على ان الملائكة بمعنى المجموع وذلك لانه قال اولا ما ذكره من انه ظاهر في كل واحد دون
المجموع يخدشه قول صاحب الكشاف ولو لم يحملها على ذلك لم يكن قوله دون المجموع ذكر ثانيا
اتفاقهم على ان اولاكم ان هذا لا يدل على انه بمعنى المجموع فالظاهر منه ان ما سبقه الضمير
على ذلك المنهج الا ان لو مراده انه ليس ظاهرا في كل واحد واستدل عليه اولا بقول صاحب
الكشاف من حمله انه يدل على انه بمعنى كل جمع لا كل واحد واحد وايهما من حيث انه يدل
على انه للمجموع لا لكل واحد لكل منها يدل على مطلوبه لكن من جهتين مختلفتين وفيه بعد
ان الحكم بذلك الاتفاق مع نقل ما كان الف ذلك عن صاحب الكشاف لا يخرج عن بعد ثم ذكر
ايضا ان كونه بمعنى كل جمع خلاف ظاهره وهو ايضا يدل على ما ذكرنا كما لا يخفى واما قول ابن
عباس فالظاهر من المحشي انه حمل على ان الكتب بمعنى المجموع كما يظهر مما تلونا عليك وهذا
وان امكن توجيهه بتكلف لكن الظاهر انه ايضا بناء على كون الكتب بمعنى كل جمع
كما فهم صاحب الكشاف حيث يشعر بانه اذا اريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة في وحدان
الجنس كلها لم يخرج منه شيء واما الجمع فلا يدخل تحته الا ما فيه معنى الجمعية من الجموع فقد بني
على ان كون الجمع المعرف اه لكن ان الالف واللام تفيد استغراق
افراد مدخولها فاذا دخل على الجمع يكون الظاهر منه كل جماعة جماعة فجعله عرفا ظاهرا فيهم
عرفا فضلا عن عدم كونه بذلك المعنى وهو ظاهر ورد عليه ان كلام المص
اه فان قلت لعل هذين التوجيهين مبنيان على مذهب من قال ان الجمع المعرف
بمعنى كل واحد اذ ح يكون الموضوعات بمعنى الموضوع قلت ح كيف يكون لفظ
الكل داخلا في التعريف باعتبار اللام في المعرف مع ان مبنى التوجيهين على
خروجه عنه دال على هذا فيه وجه العدول عن الموضوع الى الموضوعات حتى يحتاج الى

لانه لو كان المراد لم يكن الحكم على الكتب حكما على كل كتاب وهو يعتقد وعلى الكتب على المجموع الكتب وهو امر واحد ليس له تعدد افراد فافهم منه مد ظله

هذه القضايا فتأمل   من ارتكاب الكتاب الى تعميم   وما قيل من ان المراد

القائل هو الفاضل الابهري وهو بعيد ما وقع استدراك ذكر اللفظ قبل ما ذكره

المحشي وزيفه تصدى لتوجيه زيادة قوله الذي لفظ بهذا الوجه ولا يعزان الكتب

نقل هذا الكلام في اول الحاشية بعد قوله لان الفعل اصل في العمل وكما وقع

سهو من الناسخ فافهم   واما الاعتراض ما به قد وجه المحقق الشريف الكلام

على وجه يدفع هذا الاعتراض حيث قال فالمفرد هو الذي لفظ بكلمة واحدة اي

صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة وما لم انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما تصير ملفوظا

بتلفظ كلمة واحدة انتهى وفي محل انه ليس المراد من الملفوظ بكلمة واحدة ان يكون الكلمة

الواحدة ملفوظا بها حتى لا يستقيم المعنى بل المراد الملفوظ بتلفظ كلمة واحدة اي

يكون تلفظ بتلفظ كلمة واحدة على كون الموجود بالوجود اي من ملاوح لا اصل

فيه هذا اذا كان الباء للالصاق او المصاحبة ويمكن ان يكون للسببية الصانع

يكون المراد الملفوظ بسبب تلفظ كلمة واحدة ولا شك في صحة التعليل ههنا اذ

تلفظ اللفظ هو ايجاده فيكون المعنى الموجود بايجاد كلمة واحدة وهو صحيح لان

الايجاد متقدم على الوجود كما لا يخفى وعلى التوجيهين يكون حاصل المعنى انه لفظ

هو كلمة واحدة وهو ظاهر واما ما ذكره المحشي في دفع هذا الكلام في حمل الباء

للسببية والمعنى انه الذي يكون تلفظه بسبب تلفظ كلمة واحدة اي بسبب تلفظ نوعها اذ

الكلمة الواحدة نوع لكل فرد من المفرد والطبيعة لا بشرط شي متقدم على الطبيعة

بشرط شي لتقدم البسيط على المركب كما ذكره الشيخ فيكون الكلمة الواحدة

متقدمة على كل واحد من تلك الافراد بهذا الاعتبار فصدق على كل منها انه

الذي يكون تلفظه اي وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة التي هي نوعه هذا

ولا يذهب عليك ما فيه من التكلف مع انه لا يصدق الحد على مفهوم

في السبح على وجه لا يدفع ما لا

لا بد ان يكون كلمة واحدة هي

المفرد

المفرد ليس وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة بل بعينها نعم يصدق على افراده ولا بعد

ان يلزم ذلك على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد حيث قال المعرف

صدقه على افراد المعرف وحيث اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك فتامل تم

اعلم ان نسبة المحشي هذا التوجيه الى السيد الشريف قدس سره بلا مرية اذ ليس في اصل حاشيته منه اثر اصلا

والعبارة التي نقلها منه انما وقعت في حاشية الشرح وتمامها هكذا الا ترى لفظ زيد مثلا

لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة هي غيره بل بتلفظ كلمة واحدة هي نفسه فمرجع حاصل المعنى الى ان المفرد

ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه لا انا نقول كلمة واحدة اعم بحسب المفهوم من زيد وعمرو ونظائرهما

الذي فتامل انتهى وانت خبير بانه بعد ما نقلنا من كلام السيد وقررنا المقصود منه لا يرد

لما ذكره المحشي بهذا الكلام بل الظاهر ان حاصل البحث ان زيدا مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ

كلمة غيره بل بتلفظ كلمة هي نفسه فصار حاصل المعنى ان المفرد ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه فيصدق

التعريف على جميع الالفاظ اذ ما من لفظ الا وهو ملفوظ بتلفظ نفسه وحاصل الجواب

ان الكلمة الواحدة اعم بحسب المفهوم من زيد وعمرو ونظائرهما هو الذي به العدد يلفظ

لصحة التعريف وعدم صدقه على غير المعرف واي حاصل ان المفرد وان كان في

الواقع يتلفظ بتلفظ نفسه لكن في التعريف لم يؤخذ بهذا بل لوحظ بهذا العنوان

العنوان كونه متلفظا بتلفظ كلمة واحدة والمنظور في الكلمة الواحدة هو نفس هذا

المفهوم لا انه في نفسه كما مر اتني هو وهذا المفهوم اعم من زيد وعمرو وصادق

عليهما فيشمل جميع افراد المفرد ومانع عن دخول الغير في التعريف فاعرف هذا المعرف

ان المحشي لم يعرف المراد ولم يتعرض لا بالرد ولا بالايراد بل هو في واد وهو في واد

او تلفظ اللفظ هو وجوده لكن لا يخفى ان تلفظ اللفظ هو ايجاده كما اشرنا

اليه لا وجوده لكن الامر فيه هين والوجه بين قال الجوهري لفظت الكلام ليس بهما

عندنا من نسخة الصحاح المصحح جدا لفظت الكلام بل فيها لفظت بالكلام وتلفظت

اي تكلمت به وفيما عندنا من نسخة حاشية الابهري الضا نقل عبارة الصحاح بهذا العم نقل
عن الكسائي لفظ القول ولفظ به   فمنها لان في الملفوظ اه يمكن ان يقال ان
قوله كلمة واحدة من باب وضع المظهر موضع المضمر والمعنى ان المفرد هو الملفوظ بها اي الملفوظ هو شيء
على ان الباء للتعدية الا انه غير المضمر الى كلمة واحدة اشعارا بان المعتبر هو ملفوظ بكونه كلمة
واحدة فافهم لكن عدم اشعار كلام الابهري بهذا يدل على غفلته عنه كما لا يخفى فتوجه عليه
وكذا نحو الحيوان الناطق اذا جعل علما   اما اولا فلا يخفى ان تخصيص الاعلام بانه في الاعلام الاضافات
السلبية مجرد ان يراد بقول شارح الشرح حال كونها اجزاء من حيث كونها اجزاء و
مثل هذه المسامحة وارد به هنا في كلامهم اكثر من ان يحصى انتهى وانت خبير بما فيه هذا ام
لا يخفى على المنصف انه عند التوجيه الطارئ على ان المراد بعبد الله هو المعنى العلمي كثيرا
ما لا يخطر بالبال معناه التركيبي ولا شيء من اجزائه نعم قد يخطر ذلك الخ وعلى هذا ينبغي
تخصيص كلام المنطقيين بصورة عدم التوجه حتى يستقيم نعم يعود الكلام ح على شارح الشرح
في صورة العلم كما ذكره المحشي في صورة عدم التوجيه فتامل   واما ثانيا فلان الظاهر
اه قد يقال الاولى ان يجعل هذا اتمم للوجه الاول لا كونه علاوة ويمكن ان يقال ان شارح
الشرح ادعى عدم دلالة اجزائها على شيء حال كونها اجزاء لها وقال هذا بناء على
مذهب من قال باشتراط الارادة في الدلالة ظ واما على المذهب الاخر فلعدم
فهم المعاني فالمحشي ذكر اولا ان مدعاه غير صحيح واستدل على بطلانه بما استدل و
هذا من قبيل المعارضة ثم لم يتعرض عنه لما استدل به على دعواه بناء على المذهبين اصلا
وقال ثانيا ان دليلك بناء على المذهب الثاني باطل ولم يتعرض لابطال دليله
بناء على المذهب الاول اما لزعم تماميته او لوجه اخر ولا يخفى ان الاولى هو ما ذكر
فعلم ولو فعل كما قيل لم يكن خاليا عن الاختلال فافهم   واما ثالثا اه قد يقال
عند عدم التوجه يلزم كونها مركبة عند المنطقيين ايضا وانما يكون مفردة عندهم اذا

كان قرينة على استعمالها في المعاني العلمية وفيه تعسف والحق هو ما ذكره المحشي من اعتبار
الحيثية فافهم   وما قيل من ان البعد الذي اه يمكن حمل كلام القائل على ما ذكره
المحشي من الحق بان يكون مراده بالتغاير هو التغاير الاعتباري فافهم   وعند
ذلك يظهر اه يمكن ان يقال مراد شارح الشرح انه لا فرق في هذا المعنى اي انه مركب
على الثاني بين يضرب واخواته وذلك لان الياء في يضرب وان لم يدل على الفاعل
لكنه يدل على النسبة الى الاسم الا بكر الفاعل ودلالة كدلالة الحروف على معانيها وكذا الياء يدل
على الغيبة فكانه هو الياء سيما من الفرق في ذلك المعنى بين يضرب واخواته فاسد
وان كان بينهما فرق من وجه اخر وح لا يرد عليه شيء والقول بان الياء لا يدل
على تلك النسبة ولا على الغيبة بل الدال عليهما هو مجموع كلمة يضرب اذ هي مع الفاعل
بعده ويمكن ان يقال الظ انه لعله زعم ان المضارع الغائب انما يدل على النسبة
الى الفاعل المبهم كما ذهب اليه بعضهم وحسب ما استدل به الشيخ على كونه الفاعل
المعين غير تام وح يكون بناء كلامه على هذا الا انه ذهل عن مقصود الشيخ لكن الكلام
ح في تحقيق المذهب الحق والظاهر هو مذهب الشيخ كما يظهر بمراجعة ما افاده في
الشفا فتامل   تفسير الصورة بهذا المعنى اولى اه لا يخفى انه ح وان اندفع
منع الجزئية بهذا لكن يتوجه من جانب المنطقيين اختيار ان الدال هو الهيئة
المذكورة لا ما ذكره من الحروف الرابع وما ضم اليها وبعد ذلك فيتوجه المنع المذكور
بعينه فتدبر   لان الحركة ليست لفظا اه دعوى كون الحركة غير ملفوظة غير مسموعة
كيف وهي مسموعة قال س في حاشية المطالع لا اشتباه في ان الحركة مسموعة
انما الاختلاف في انها هل توجد مع المتحرك او بعده والمختار الثاني لان الحركة كالعارض
الحروف المصوتة انتهى ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا نعم لو قيل انه اذا كانت الحركة
جزء للصورة فالظاهر ان يكون السكون ايضا جزءا لها وهو ليس بلفظ بل هو عدم

الركة لتوجد ذلك في المشتقات التي توجد فيها السكون فافهم لان كون
امر اه ممكنا ان يدعي البداهة في خصوص ما كنى فيه اي في ان جزء اللفظ لا يكون جزء لا
يكون لفظا وان امكن ان لا يكون في بعض المواضع جزء الشيء من جنس ذلك الشيء
نظير ذلك ان السيد قال في حاشية المطالع ان المجموع المركب من العلم وما ليس بعلم
لا يكون علما بالضرورة الا ترى انه اذا ركب ما يصدق عليه الطول مع ما لا يصدق
عليه اصلا لم يصدق على ذلك المركب انه طويل قطعا انتهى وقال المحشي
في حواشيه عليها ولو لا ادعى البداهة في خصوص المادة وان ما كنى فيه لم يتم هذا الكلية
الكلية حتى ينتقض بمثل المركب من العدم والحادث والمركب من البسيط والمركب
الا غير ذلك انتهى انما يصح في لغة العرب دون سائر اللغات اذ لم يوجد
فيها ما يدل على الزمان وما لا يدل عليه على هيئة واحدة كقولك في الفارسية
كرد وكرد وكذا يوجد ما يدل على زمان وما يدل على مان او في صورة
واحدة كقولك امد وامد هذا ثم انه ليس مراده ان هذا الايراد انما يرد
على تعريف النحاة فقط كما يوهم بل المحل انما هو فيه واما الايراد الكبير فيرد
ويرد على تعريف المنطقيين كما لا يخفى على من له ادنى تأمل في احدهما اللفظة الى اخر
ما قاله اشارة الى دفع المخالفة الكائنة بان المراد باللفظية وغير اللفظية
ههنا ليس ما هو المشهور حتى يكون من حصل الالتزام غير لفظية كما انه لم يقسم الدلالة
الوضعية اللفظية بالمعنى المشهور الى اللفظية بمعنى ما يكون انتقال الذهن من
اللفظ اليه ابتداء اي بلا واسطة وغير اللفظية كما فيه ولا شك في دخول
الالتزام في غير اللفظية بهذا المعنى وهو ظاهر واما في اللفظ المركب اه لانه
لا دلالة للفظ المركب اي الكل من حيث هو على شيء من اجزائه بل الدال على الاجزاء
انما هو اجزاؤه وقد يقول المقصود ليس الا ان دلالة اللفظ على الكل يحده بالدات

مع دلالته على الجزء وان كان له دلالة عليه وههنا لم يتحقق الدلالة على الجزء حتى يقال انها
لا تجد مع الدلالة على الكل بل انما يتحقق دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى وهي دلالة مطابقية
من الجزء لا التفرد اذ هو اذ هو دلالة اللفظ على جزء معناه لا دلالة جزئه عليه واي حاصل
ان في اللفظ المركب لم يتحقق دلالة التضمن بلا ارادة بل انما يتحقق المطابقة وقد يتحقق
الالتزام ايضا فلا وجه لادراجه في التقسيم فتأمل وكان فهم بعض الاجزاء قبل
فهم البعض بالذات لم اجد لهذا وجها اطمئن به والله يعلم واما التقدم بالزمان
فظاهر والفهم الجزء السابق اه قد عرفت دفع الفهم او دلالة الكل
من حيث هو على المجموع المعنى دلالة ابتداء لا بواسطة اذ لم يسبقها دلالة من
ذلك اللفظ اي الكل على شيء من اجزائه دلالة له على الجزء كما عرفت بل انما
سبقها دلالة جزئه على معناه وهو ليس بضائر فتدبر بل الحق ان كلام
الشارح اه قد يقال ان المفرد في اصطلاح المص يشمل بعض المركبات على
اصطلاح المنطقيين كما اشار في حواشيه وقد صرح بما ذكرناه والدلالة لا تستقيم في
بعض المفردات كبغدادي مثلا فتأمل وترك كلام المص اه يمكن
حمل الضمير في كلام المص راجعا الى اللفظ مطلقا كما ذكره ليس ليوافق المشهور
ولو مراده بدلالة اللفظ اللفظية دلالة اللفظ على المعنى ابتداء اي بلا واسطة
امر خارج وهي على كمال معناها مطابقة وعلى جزئه تضمن وبالغير اللفظية ما يكون
بواسطة امر خارج وليس فيه حدوث الكل والدلالة ليس فلا يرد عليه ما ذكره الاكراد
اصلا لكن كلام الشارح لا ينطبق على هذا التوجيه كما لا يخفى واما ثانيا فلان
كون الانتقال اه يعني لو لعل المراد بكون الانتقال اليه بواسطة انه لو لم يكن له دلالة
على امر خارج لم يكن له دلالة على هذا اي يكون انتقال الذهن اليه لازما لكون المستعمل
من اللفظ الى ما وضع له وهو مسلم لا انتقال الى هذا وهذا الا امر في كون الانتقال

السابق على الانتقال الى ذلك بعد كون دلالته عليه لكونه موضوعا لذلك المعنى الخارج
فلا يلزم ان لا يكون دلالة المعنى مثلا على العدم التزاما فلا ايراد على الشارح فتأمل
يمكن دفع تلك الرد بان هذا انما يدفع الترديد الذي ذكره صاحب الرد واما اصل
الرد فباق بحاله اذ محصوله ان الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع
القرينة لم يكن المجاز في كون ثبت الاسناد في الكلام مجازا مفردا اذ لم يتحقق اللزوم
الذهني فيه فلا بد من القرينة فيكون الدال هو مجموع اللفظ والقرينة فلا يكون
مجازا مفردا مع ان القوم صرحوا بان المجاز في امثال هذا مجاز مفرد ولا يرد
على هذا ما اورده المحشي وهو ظاهر نعم يرد عليه ان من صرح بكونه مجازا مفردا
لعله من اهل البيان الذين لم يشترطوا اللزوم الذهني واما من شرط اللزوم
الذهني فلم يقل به ولو فرض فلعله نظر الى الظاهر على سبيل التوسع والتجوز والتسامح
ان يكون المراد بالمجاز المفرد هو ان يكون اللفظ الدال بدون القرينة مفردا
وكيف كان ففي هذا الايراد ان يكون اللفظ مع القرينة مركبا دالا انما يرد
لانه لا بد من القرينة في كل المجازات يمكن ايراد السؤال ههنا بوجهين
احدهما انهم صرحوا بانه لا بد في كل مجاز من القرينة مع كل لفظ يكون الدال هو
اللفظ والقرينة على ما ذكر فلم يتحقق المجاز المفرد اصلا وفيه انه لعل القرينة
في بعض الموارد لصرف اللفظ عن معناه الظاهر لا للدلالة على المجاز بل
يكون اللفظ بمجرده دالا عليه بعد ما لا يكون لزوم ذهني فيكون للقرينة
دخل في الدلالة فلا يلزم ان لا يتحقق المجاز المفرد اصلا وثانيهما ما اورده
لانه لا بد في الدلالة على كل معنى مجازي من القرينة بناء على اعتبار الارادة
في الدلالة ولو ظن ان اللفظ لا يدل على المعنى المجازي من حيث انه مراد بدون القرينة
اصلا فللقرينة دخل في الدلالة في كل معنى مجازي فلا يكون مجاز مفرد وفيه ان هذا

الكلام

الكلام لو تم لدل على عدم تحقق المجاز المفرد اصلا في الواقع وليس كذلك والملزوم
ما ذكره المجيب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل لانا نقول على ما بينه الشارح
الخ يمكن ان يقال العقل ان دلالتها بالذات انما هو في صورة تحققهما وهذا الانفكاك
انفكاك احدهما عن الاخر في بعض المواضع فافهم نعم يمكن ان يقال هذا
رد للجواب الذي نقله بقوله اجيب ولا يذهب عليك ان اللفظ مع
القرينة المخصصة او الصارفة لا يدل على المعنى بالنسبة الى العوام الذين لا يعقلون
واما بالنسبة الى الخواص الذين يعقلون فيتحقق اللزوم الذهني حين هم يعقلون
اذ لا شك انا اذا فهمنا معنى مجازيا عن بيان [illegible] مع قرينة لا يكون تلك
الدلالة لمحض الاتفاق فيكون باللزوم ولا بد ان يكون ذلك اللفظ مع تلك
القرينة بالنسبة الى هذا الفهم اخص بحيث لا يمكن ان يتحقق الا مع الدلالة
على هذا المعنى اذ لولا ذلك لما فهمنا ذلك المعنى منه الا لمحض الاتفاق وقد بين
بطلانه وهذا هو المراد باللزوم الذهني فلا يتحقق الدلالة في المجاز بدونه
فاندفع الايراد نعم يمكن ان يقال انه على هذا لا حاجة الى اشتراط اللزوم
الذهني اذ على ما ذكر كلما دل لفظ على معنى التزامي بالنسبة الى شخص في وقت يتحقق
اللزوم الذهني بالنظر اليه في ذلك الوقت نعم يمكن ان لا يتحقق بالنظر اليه في وقت
اخر او بالنظر الى شخص اخر وهو غير ضائر اذ حينئذ لم يتحقق الدلالة اليه فافهم ويمكن
دفعه بان المقصود من اشتراط اللزوم الذهني ليس الا نفي صورة عدم اللزوم
مع الدلالة كما صرح به القائل حيث قال [illegible] والا فلا فهم فلا دلالة لانه يتحقق الدلالة
ولا يسمى التزاما فتأمل ثم اقول في الرد الذي نقله بقوله اجيب ويمكن دفعه بان
نقول المراد الدلالة اللفظية بالمعنى العام ان يكون ما هو العمدة في الدلالة
لفظا وظاهر ان العمدة ههنا هو اللفظ لا القرينة فلا يضر كون القرينة

١٠٢

عن لفظ هذا على انه عمده ههنا هو اللفظ لا القرينة فلا يصح لكم فيه انه لا يجعل المقسم
الدلالة اللفظية والمطابقة ظاهرة كلام الشارح انه حيث جعل المقسم الوضعية لا
اللفظية لكن على هذا لا يندفع النقض عن جعل المقسم هو اللفظية على ما هو المشهور
فتدبر   ولو اريد بانه الدال هو اللفظ بشرط مقارنة القرينة الذي حذف
المقارنة هو ما كان لا لكن فالملزوم ههنا هو مجموع اللفظ والقرينة ان لا لكن
انه اذا كان الدال هو اللفظ بشرط القرينة لا يلزم ان يكون الموصوف
بالدلالة هو المجموع بل هو اللفظ فقط لكن يجب ان يكون للقرينة دخل فيها على ما هو
التحقيق في المشروط بشرط الوصف ولا يلزم ان يكونا داخلين في الدلالة الا كونها جزء للملزوم لا
للدال اذ كل ما يتوقف عليه الدلالة لا يعد جزء الدال كالعقل مثلا هذا وما قيل في المشروط
بشرط الوصف ان المعروض للضرورة هو مجموع الذات مع الوصف فخطأ بل الحق
على ما اعترف به المحشي الفناري تعلقا انه الملزوم هو مجموع الذات والوصف لا انه الموصوف
هو المجموع كيف والمجموع زيد مع الكتابة ليس له اصابع حتى يتصف بتحركها وعلى هذا فلا دلالة
فيه المدعى فتامل   كانت الاضافة داخلة فقد عرفت ما فيه انفا   قال في شرح
الشيخ وقد كان اي في النقض بانواع المجازات ولا يخفى انه لو كان مراده ان يكون الدال هو
اللفظ مع القرينة كما هو ظاهر يتاتى عليه البعض الاجابات السابقة فلا يتعقل   ثم يكون
لفظ مفرد الى القرينة ان كانت عن لفظ فمجموع المقسم تعدد اللفظ وان كان لفظا فمجموع تعدد
المفرد   وما قيل من ان النقض بانواع المطابقة مبني عليه اي لو لم يحمل على النوع   ولعل وجه
الشيخ ما لا يخفى ان هذا الوجه لا يخرج وجه لا انهما وان كانا موجودين بوجود واحد لكن
يمكن ان يكون تعلق الوجود بالطبيعة لا بشرط متقدما بالذات على تعلقه بالطبيعة
بشرط شيء ولا بعد فيه لكن الكلام في اثبات وههنا ليس موضع لكن جعل بناء على ان التقدم
الذاتي يرجع الى الاحقية في الوجود فههنا وان كانا موجودين بوجود واحد لكن يمكن ان يكون احدهما

احق واولى به من الاخر بعد جدا اذا ارجاع التقدم الذاتي الى هذا المعنى تعسف بل الظاهر
انه مصداق وجد فوجد لا انه احق بالوجود من الاخر كيف وتلك الاحقية والاولوية
من الاستحسانات العرفية ولا يتحقق ان تجعل من المباحث الحكمية كما لا يخفى على اولي الفطن
الزكية هذا ويمكن توجيه ما ذكره الشيخ بوجه اخر ادق وهو ان يجعل بناؤه على ان تقدم الشيء
البسيط على المركب ليس بحسب الوجود بل بحسب الذات على ما قيل ان الاشياء بحسب ذاتها
وحقيقتها من حيث هي كذلك الى الواحد سواء فرضنا لها وجودا ام لا والظاهر ان اتحاد
الطبيعتين في الوجود لا ينافي تقدم احدهما على الاخرى مثل هذا التقدم لكن هذا
القول كما انه لا يلائم مذاق الشيخ على ما يظهر من بعض كلماته فتدبر   الى ما يكون ما يستحق
الوجود اذ الاحقية في الوجود وكلام الشيخ هناك انما هو في التقدم الذاتي فظهر ان التقدم
الذاتي هو الاحقية في الوجود هذا ما فهمه المحشي والظاهر ان مراد الشيخ باستحقاق الوجود هو
صيرورة الشيء موجودا مستحقا للوجود فالتقدم الذاتي انما هو التقدم في هذا المعنى الذي
هو مصداق قولنا وجد العلة وصار مستحقا للوجود فوجد المعلول وصار
مستحقا له وليس المراد هو الاحقية فتامل   يمكن ان يكون هذا الوجه اي بالوجه الذي
ذكره من ان الجزء والكل موجود بوجود واحد في العقل فيكون الدلالة على الجزء
ايضا مع الدلالة على الكل بالذات اذ ليس الدلالة والفهم الا الوجود في العقل
لكن فيه اي ما ذكره الشيخ من ان الجزء مقدم على الكل بالذات وان كانا متحدين
في الوجود اي احق بالوجود من الكل لا يصح كون دلالة المطابقة انتقالا من اللفظ
الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة امر اخر يكون هو احق به منه اذ يكون هو احق
به منه اذ يكون دلالة المطابقة موخرة عن دلالة التضمن بالذات اي يكون الجزء
احق بهذا من الكل فافهم وقد سبق منا بعض التوجيهات له انتقال بلا واسطة
لا يرد عليه هذا الايراد فتذكر   في اي شيء لا انتقال فيه لا يتحقق اذ يمكن

يتحقق المدلول الالتزامي في بعض الالفاظ كاف لصحة هذا العرف اذ يصدق ح انه

الانتقال الى المعنى ابتداءا اى يكون نوع هذا مقدما على نوع الانتقال الى بعض المدلولات

في الجملة كالمدلول الالتزامي ولو كان في لفظ اخر فتدبر   في الحاشية او ح يشكل باللازم

القريب على ما ذكرنا انفا ويمكن دفع هذا الشبهة بان المراد من كونه ابتداءا ان يكون نوعه مقدما على

نوع الانتقال الى بعض المدلولات والدال على اللازم القريب والمتعدد من نوع واحد

فتامل   والجواب ان التعبير عن اللفظ الخ لا يقال اذا وضع لفظ ح بازائه مثلا

فح ان عبر عنه بنفسه يثبت المطلوب وهو انه قد يعبر عن اللفظ بنفسه وان عبر عنه بلفظ

الخ كان وضع ابازاه ح سابقا على عكسه وكذا القول في وضع ما بازاه ح لانا نقول

لا يلزم في وضع اللفظ المعنى تصريح الواضع بوضعه لكيف ولا يمكن ذلك ابتداءا الوضع

كما لا يخفى بل يكفي فيه تعيينه له عند نفسه ثم نعلم ذلك بالترديد بالقرائن كما في الاطفال

يتعلمون اللغات كما لا يخفى ما ذكرنا فتدبر   جعل الدعوى كليا ذلك لعل الباحث

لم يستند عليه ان الامر في الواقع كذلك اى كل لفظ قد يطلق والمراد نفس اللفظ فلا وجه

لتخصيص الدعوى ببعض الالفاظ والمحشي نظر الى انه لو لم يخصص الدعوى لم ينطبق الدليل عليها

ولم يكن له وجه اصلا فيجب ان يخصص الدعوى ليتم الدليل ويحصل المطلوب به ان لا يرد

عليه هذا وان كان يرد عليه ما اورده شارح الشرح هذا ويمكن ان يتمم الدليل على

توجيه السيد بانه ظاهر ان التبعيض غير معقول فلو اطلق بعض الالفاظ على نفسه لا طلق

الجميع والا لم يطلق اصلا اذ نعلم قطعا عدم الفرق بينهما في هذا المعنى فتدبر

ويظهر من هذا انه يستغرقه اى يظهر مما ذكرنا من ان المدعى ان بعض الالفاظ قد يعبر عنه

بنفسه ولا بد في اثباته من ابطال نقيضه وهو ان شيئا من الالفاظ لا يعبر عنه بنفسه

بل يعبر عن كل لفظ بلفظ اخر انه يستغرق ان يراد بالوضع في قوله لانهم لو وضعوا اما

يتناول الوضع النوعي في المجاز حتى يكون لازما لنقيض المدعى وباطلا لثبت الدعوى

والاى

والاى وان لم يتناول المجاز لا يلزم التسلسل الذي اورده اذ ح لم يكن ذلك لازما

لنقيض المدعى فيجوز ح ان لا يعبر عن اللفظ بنفسه ولا بلفظ اخر موضوع له حقيقة حتى يلزم التسلسل

الذي الزمه بل بلفظ اخر مجازا حتى لا يلزم التسلسل المذكور هذا غاية توجيه كلامه ولو قيل والا

لم يبطل نقيض المدعى لم يحتج الى هذه العناية فافهم   اقول فيه بحث لانا نعني ان مراد السيد

14

في القسم الثاني من التعميم ان لا يكون المراد المفهوم المخصوص بل الافراد بل يكون الملحوظ جميع

الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع له الا ان لفظ الكلمة لو لا هذا

الوضع يلزم التطويل اذ يجب عند جميع تلك الافراد ولا يرد عليه ما اورده المحشي اذ على تقدير

عدم وضع لفظ الكلمة بازائه هذا المفهوم الخ يمكن ان لا يكون الملحوظ خصوصيات

الافراد بل جميع تلك الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع الان

لفظ الكلمة له وحاصل ان عند عدم الوضع الاخص للفظ الكلمة واما مفهوما وافرادها

فنحقق فاذا كان الملحوظ جميع تلك الافراد مجملا يلزم التطويل وهذا ظاهر جدا

لا يخفى الغفلة عنه قطعا   بل الاولى ما في شرح الشرح هذا التوجيه اظهر للكون

قول الشارح معاربا لو هذا توجيه السيد كما لا يخفى   وكذا صرح قوله وقد يطلق

اه ذكر السيد الوجهين السابقين ولم يذكر هذا الوجه وكان وجهه انه لا دلالة

في هذا على حمل اللفظ والا على نفسه بل انما يدل على انه قد يراد منه نفسه و

لا يلزم منه الدلالة الا ولى اذ يمكن ان يراد منه نفسه لكن لا يطلق عليه بعد الا عتبار

لفظ الدال فتامل   اقول فيه تامل اه فيه انه لا اشعار في كلام المص بان

اللفظ يدل على نفسه بالوضع كما عرفته المحشي نفسه فكيف يقول ان الشارح لم

يلتفت او ما ذكره من انه لو لم يفهم بهذا فلا وجه لتخصيص البعض به اه يرد عليه انا لا نم

الاتفاق في ان اللفظ يدل على نفسه في الجملة والبرهان عليه بل المسلم هو الاتفاق

والبرهان انه قد يعبر عن اللفظ بنفسه واما اطلاق الدلالة عليه فكلا معنى لهذا

وفي حاشية الشيخ انه يمكن ان يكون الشارح مقصوده العبارة هذه

قوله لا يبعد ان يقال ان قولهم لانهم لو وضعوا الخ لم يثبت ان بهذا الاتصال ان اللفظ يدل على نفسه ليس بالوضع فافهم منه

فلما ظهر من كلام المص اطلاق الدال على اللفظ بهذا الاعتبار ذكر الشارح ما ذكر فتدبر وتوجيه لفظ لا بعد ان هذا التوجيه موجه على توجيه السيد السند كما لا يخفى انه وضع علم اه القول بالوضع ههنا بعيد جدا وقول الشارح اه اعلم انه اذا قيل ان المراد هو النسبة التامة بناء على احد التفسيرين لا يرد النقض بالحيوان الناطق وامثاله اصلا لان شيئا منها لا يفيد النسبة التامة نعم لو حمل على النسبة اي نسبة كانت سوهم وروده ولكن لا يحتاج في الجواب الى ما ذكره الشارح وحاصله ان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل المقصود من الحيوان الناطق مثلا هو الذات المتصفة بالحيوانية والنطق لكن يفهم منه النسبة بالعرض كما يظهر على من له وجدان سليم وفي ظاهر كلام الشارح نوع اضطراب لان قوله اي لا يفيد ما يطلب اه يظهر ان المعتبر هو النسبة التامة وما ذكره في دفع الايراد يدل على ان المراد هو النسبة الناقصة كما عرفت واما كلام المحشي فيرد عليه ان ما ذكره من ان قول الشارح لان شيئا منها اه مبني على هذا المعنى للنسبة ظاهر الفساد اذ لو بني على هذا المعنى لم يكن في دفع النقض الى ما ذكره كما ذكرنا وما ذكره من التعليل بقوله اذ هذا العذر لا يبطل بالمدعى كما لا يخفى ان يقال ان قول الشارح لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة يدل على ان هذه المركبات لم توضع لافادة النسبة بخلاف المركبات التامة لانها موضوعة لها فيكتب على زعم المحشي حمل النسبة على التامة لانها التي تكون مقصودة بالذات واما النسبة الناقصة فليست مقصودة بالذات اصلا لا في المركبات التامة ولا الناقصة فتامل لكن لا يخفى عليك اه لا يخفى عليك ان في توجيه السيد السند الخ تكون نسبة واحدة لها طرفان ثبوتي وسلبي لا نسبتان متغايرتان فالبس كما ان النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء تلك النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي فالنسبتان متغايرتان فالبس كما ان النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء

[margin: اي عدم النسبة التامة على تقدير حمل المراد بافادة ما يطلب النسبة على تعيين احد طرفيها كما ذكره الشارح فانه راجع الى اعتبار النسبة التامة كما لا يخفى تم]

11

15

تلك النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي وتعلق سلبي كما في اضرب ولا تضرب فان الغرض في الاول منتسب الى المخاطب ايقاعا بالثبوت وفي الثاني انتسابا بالسلب لكن لا على الوجه الذي ذكره فان المراد تعيين احد طرفيها اعم مما ذكر من الايقاع والانتزاع والحاصل ان ضرب المخاطب مثلا له تعلق ثبوتي هو مفهوم قولنا اضرب وتعلق سلبي هو مفهوم لا تضرب فالمراد تعيين احد طرفي النسبة هو تعيين احد التعلقين كما ان قيام زيد له طرف ثبوتي هو الايقاع والسلبي هو الانتزاع فليس شيء منهما نسبتان متنافيتان بل نسبة واحدة لها طرفان كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وان كان يدل على النسبة بالتضمن اه قد ظهر بما قررنا انه ان اراد بها النسبة التامة فهو مسلم وان اراد النسبة الناقصة فلا يحتاج في دفعه الى ما ذكره بعد حمل النسبة في التعريف على التامة كما ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام الشارح ومال السيد فيه من ان المركب التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة هو النسبة والطرفان انما القصد ان يتوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص وضع للدلالة على المحكوم عليه او به باعتبار النسبة لتعيين احد طرفي النسبة التامة وان النسبة التامة يصح السكوت عليها وتقنع النفس بها والناقصة لا تصح ولا تقنع فيرد عليه انه لا يدل على ان تلك المركبات موضوعة لافادة النسبة الناقصة بل انما يدل على ان المقصود بالذات منها انما هو تعيين احد طرفي النسبة التامة وهذا لا يستلزم ذلك كما ان زيد في قولنا زيد قائم الغرض منه تعيين معناه وما وضع له وان كان المقصود منه النسبة التامة باعتبار جعله محكوما عليه لها فتامل اقول انه مسامحة في كلامه لان قوله لان دخل على الجموع وهو يستقيم الى قوله لانا نقول ونفيه تامل ما ذكره في ذيل قلت وحاصله لانا نقول يطلق على ذلك

ولا مسامحة فتدبر والفرق بينهما ظاهر انه راجع الى الاقدمية والاولوية

لكنه ليس كذلك بل هو راجع الى الاشدية والاولوية وكانه وقع سهو وقد سمع

عنه نقله عنه في الحاشية هو الفاضل المحشي سيف الدين الابهري وكانما ليست

منه اذ ليس ذلك في حاشية الابهري بل ما ذكره في دفع هذه الايرادات حيث

ولم يذكر التفاوت بالاولوية كما في نور الشمس والحرارة للشمس اولى لاقتضاء

ذاته له وان لم يكن فيه اشد ولا اقدم بنور القمر لانه لم يرد بيان حصر التفاوت

في الوجوه بل اراد ايراد مثال له وبهذا الظهر ضعف ما قيل التفاوت

اما بالاولوية وهو التقدم او بالاولوية وهو الشدة فان الاولوية والشدة قد

تفترقان كما في المثال المذكور انتهى نوعه وهو الجزئي والجنس لم اريد النوع الحقيقي

او الاول فقط ان اريد النوع الاضافي او يراد بالنوع اه نقل عنه

في الحاشية وكان تعريفا على الثاني وحكما على الاول انتهى وكانه لم يجعله تعريفا

ايضا على الاول وهو لم يراد بالنوع والجنس مصطلح المنطق لانه ح لم يكن المعرف

مساويا للمعرف بل اعم ان كان المعرف هو النوع او اخص اذا كان هو

الجزئي الاضافي واما اذا حمل على العام والخاص فيكون مساويا فلذا حمله على

التعريف وانت خبير بانه اذا حمل التعريف على اللفظ يمكن ان يجعل على الاول

ايضا تعريفا لجواز التعريف بالاعم او الاخص اذا كان لفظيا فتدبر

ولما كان التعريف لفظيا اه ان اراد ان المعرف هو النوع اي الخاص

معرفه بالجزئي الاضافي اي بالاضافة الى الجنس اي العام فيلزم ذكر

احد المتضايفين في تعريف الاخر فرد عليه انه لا يريد بتعريف النوع بهذا

المقام فلا يستقيم حمل الكلام على انه تعريف له ولو سلم فلا يجب حمله على التعريف

بل يجوز ان يكون بيان حكم للنوع ولو سلم انه تعريف له فلا يلزم لم يجعل قوله

ای بالاضافة

ای بالاضافة الى جنسه داخلا في التعريف حتى يلزم ما ذكره بل يمكن ان يجعل تفسيرا او بيانا

لكونه اضافيا وان اراد انه تعريف للجزئي الاضافي باعتبار انه الخاص بالاضافة الى

العام فيرد عليه انه لا يجب حمله على التعريف بل يجوز ان يكون بيان حكم له وعلى تقدير

تسليم كونه تعريفا له نقول لا وجه للزوم ذكر احد المتضايفين في تعريف الاخر في

اصلا بل انما ذكر كل من المتضايفين في تعريف امر ثالث الا ان يقال قد ذكر في

تعريفه العام وهو بعينه معنى الكلي الاضافي المضايف له وفيه انه على تقدير

صحة هذا يلزم ايضا في تعريف الجزئي الاضافي بنفسه وهو الخاص فلا يستقيم

قصر النظر على لزوم ذكر احد المتضايفين في تعريف الاخر بل ذلك اشد

مفسدة من هذا كما لا يخفى وايضا نقول انه لا يجب جعل قوله اى بالاضافة

الى جنسه جزء التعريف كما ذكرنا هذا وكان ما ذكره المحشي بعد الرد الخ

جمع ما ذكرنا فافهم فلا وجه لما في شرح الشمسية جعلها راه الظاهر

ان مراد شارح الرسالة ان التعريف بكونه مقابل الاول ليس امرا مهما حتى يجب

ذكره في هذا الكتاب المراعى فيه غاية الاختصار ولذا ترك في القسم الثالث

والرابع مع ان بينهما ايضا تقابلا مع الاول لا انه لا وجه لتخصيص ذكر التقابل

بينهما دون القسمين الاخرين فلا يرد عليه ما ذكره المحشي ويمكن ايضا ان يحمل

قوله ترك في الثالث والرابع على انه لم يذكر التقابل بين الثالث والرابع وح

الظاهر انه حمله على ما ذكرنا ويمكن ايضا ان يحمل على ما اورده الشارح العلامة

على هذا التقسيم انه لا وجه لذكر التقابل بينهما مع ان الرابع ايضا مقابل

الثالث ولم يتعرض له هذا وعلى هذا ايضا لا يندفع بما ذكره المحشي كما لا يخفى واجاب

الابهري عن هذا بان الغرض بيان تقابل الاقسام ومقابلة الرابع للثالث ظاهرة

منه اي الخلاف بينهما فلم يتعرض لها كالخلاف في مقابلة الثاني للاول انتهى ولا يخفى

16

٦

مالنه فتامل في الشرح القوي المشهور اه الاظهر لا يعرف حسنهما بانه الاول كمعق
الوضع الشخصي دون الثاني فافهم قيل في الجواب اه القائل هو الفاضل الابهري
ورد عليه انه اذا وضع جماعة كاهل اللغة مثلا لفظا لمعنى ثم نقل تلك الجماعة
ذلك اللفظ لمعنى اخر لمناسبة بينهما فالظاهر انه داخل في المنقول مع انه يصدق
عليه تعريف المشترك ولا ينفع هذا القيد الذي اعتبره ثم الظاهر انه اذا اعتبر
هذا القيد في تعريف المشترك يكون المعتبر في المنقول خلاف وهو اصطلاح الاصطلاح
وقد صرح القائل نفسه بذلك فعلى هذا القيد تعريف المشترك والمنقول جميعا
واما اذا لم يعرف فانما يضيف القيد تعريف المشترك فقط فتدبر واما
ثانيا فانه ان اراد انه اذا وضع من قوم كاهل اللغة العربية مثلا لفظا لمعنى
مثلا ثم وضعه جماعة اخرى من ذلك القوم لمعنى اخر بلا ملاحظة الوضع الاول يكون
مشتركا فلكن لا نسلم انه لا يصدق عليه حده اذ يمكن ان يكون المراد بالاتحاد
الاصطلاحي ان يكونا من جنس واحد كان يكونا من اهل اللغة العربية مثلا
وان كانا من طائفتين مختلفتين بالنوع وان اراد انه اذا وضع قوم
كاهل اللغة العربية ثم وضعه قوم اخر كاهل اللغة الفارسية او الشارع او العرف
لا يكون مشتركا ولا يصدق عليه حده فلا نسلم انه لا يسلم الا انه حل اي ان
كان الواضع الاخر هو الشارع او العرف فهو منقول ان كان الوضع لمناسبة
ومرتجل ان كان بدونها وان كان الواضع اهل لغة اخرى فالظاهر انه خارج
عن جميع هذه الاقسام فتامل ما كان حقيقة ومجازا بالفعل ولهذا كان مبنيا
على الاستلزام المذكور فافهم والمراد من المعنى المتعدد اه فيه انه على هذا
لا يصدق المشترك الا على ما كان موضوعا لجميع معانيه فالاولى ان يقال
المقسم هو اللفظ الواحد للمعنى المتعدد الموضوع لاحد هما او ح فان كان موضوعا

لعل

٣

لكل منهما فمشترك والا فحقيقة ومجاز فلا محذور فيه لكن لعله لم يذكر هذا القيد لظهوره وعدم
الاحتياج اليه على الاستلزام المجاز للحقيقة كما لا يخفى لكن فيه انه لا يعلم حال ما اذا اخذ معنيان مجازيان
والامر فيه سهل اذ لم يخرج شيء من افراد المجاز عن تعريفه اذ كل معنى مجازي يصدق عليه تعريفه اذا اخذ
مع معنى حقيقي وان لم يصدق عليه اذا اخذ مع مجازي اخر هذا والاولى ان يجعل التقسيم اعتباريا
بالقياس الى كل معنيين كما قلنا وبالقسم اذ هو كونهما مجازيين حتى يسلم عن الخدشة المذكورة
فتدبر لو عليا كما في المشتقات على ما اشار اليه الشارح اه الظاهر ان غرضه لتوجيه
قول الشارح وعن السؤال اشارة في الواقع الى تلك الاعتراضات لا انه لتوجيه وجه دوله
هذا انه اورد المص الاعتراض على الدليل المختار وهو ظاهر وما قيل انه اه
لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والاظهر ان يقال انه لو لم يكن قوله معا لكان الموهم
المذكور محال لعدم ضم قوله على البدل ولا بد منه فلا بد منه هذا والاولى حذف فهما معا ولو
ان القرء لكل واحد من الطهر والحيض من غير ترجيح وح لا يرد النقض بالموضوع
للجميع الخ كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث اه يمكن ان يقال المراد انه اتفقوا على ان القرء
للطهر والحيض من غير ترجيح وليس معناه ان راجح بالنسبة اليهما لكنه لم يذكر هذه المقدمة
احالة على الفطنة وح لا يرد النقض بالمنفرد باعتبار المعنيين المجازيين اذ معنى انه ك
معنى او راجح عليهما هذا ويمكن ان يورد على هذا الدليل انه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا
للمعنيين على الوجه المذكور لكن بوضع واحد كما مر والاشارة على احد المذهبين
والزام كونها داخلين المشترك خلاف المشهور كما سنذكره المحشي فلا بد من زيادة قيد اخر
فتدبر وقد يورد على عكس التعريف بجواز رجحان احد معنيي المشترك لاشتهاره كالعين
ويمكن دفعه بعدم حمل هذا التعريف للمشترك بل يكون الغرض ان كل ما هو كذلك فمشترك
ولا ينعكس لكن لا يلائمه قوله وهو معنى الاشتراك فافهم لا المقابل للفعل والحرف
قيل لو اريد به مقابلهما فقد يكون الفعل حرفا غير مركب كالكاف في الكلمة نعم لو اضيف

في الحاشية: بناء على القول بالاستلزام اي المجاز للحقيقة واما على القول الاول فلا يحتمل تحقق مجاز بمعنى لو استعمل اللفظ فيه ثم كان ايضا فتدبر

الاكثر له فيه نوهم ان عدم صحه هذا الكلف في تصحيح كلام الشارح اذ اللازم في قوله
وهو الاكثر للعهد اي رجحه اي وهو اكثر المسميات ولذلك لم يونثه اذ افعل التفضيل المضاف
لا كتب فيه المطابقة لمن هو له بخلاف المعرف باللام وح فاد لم يصح هذا التصحيح الاضطراب
عنه وفيه انه لا يصح الاضطراب لكن لا على الوجه الذي ذكره الشارح لانه قال بل الانسب
للمعنى المنسبة الى ما وضع له العدم تشابههما ولا ربط له بما بعده بل كسب ح ان لو بل الانسب
لها الى المسميات لعدم تشابههما وحمل كلام الشارح على هذا ابال لو المراد لا نسبة للباقية
على ما وضع له بان يق هذه اكثر المسميات وتلك اقلها العدم تشابه الباقية فيكون المسميات
عرفتنا به فلم يصح هذه النسبة بعد جدا مع ان الاضطراب على هذا الوجه مما لا تعيد
في مقصوده كما لا يخفى فلا وجه لما قرر به اصلا فتامل لان معناه ما فوق
النصف انه سهل اول فيه نكت لان اسم التفضيل المضاف بالمعنى المشهور المستعمل
يعتبر تفضيل الموصوف على ما سواه من جملة ما اضيف اليه كما صرح به النحاة فيكون
مفاد اكثر المسميات اكثر مما وضع له وقد اقر بصحته فلم يرد باكثر المسميات الا زيد من النصف
امر وفيه ان كون المعتبر في افعل التفضيل الزيادة على ما عداه مما اضيف اليه لا يقتضي
ان لا يفهم من اكثر المسميات كون المفضل زايدا على النصف اذ الزائد على النصف
زايد على ما عداه مما اضيف اليه وان اريد انه لم يفهم من تلك القاعدة كون
اكثر الشي كما لا يكون زايدا على نصفه ففيه انه لا باس به اذ النحاة لم يتعرضوا الا لتحقيق
معنى التفضيل المعتبر في كل اسم تفضيل هل هو على جميع ما عداه او جميع ما عداه مما اضيف
اليه ولم يفصلوا جميع ما يفهم من كل افعل تفضيل فيكون اكثر المسميات كما لا يكون
زايدا على النصف اذا لم ينافي ما قالوه فلا باس بعدم فهمه منه وهو ظاهر
نعم يتوجه المنع على ذلك الفهم كما ذكره المحشي واما الاستشهاد بقاعدة افعل التفضيل فلا وجه
له فتامل والمقصود انه اه وح فيحمل كلمه بل على الترقي فان الاكثر به لما امكن

اجتماعها مع نسبته اليه على الوجه الذي ذكره المحشي يترقى بانه اكثر فيه على وجه لا نسبته له اليه بذلك المعنى
فتدبر كما ان الشي اكثر الفه هو ان المراد انه كان الشي اكثر من الاثنين وقوله ولا بعض ذلك تنافي
البابع ولا المجموع اشارة الى دفع المفسده التي يوهم كون الشي اكثر وهو انه اذا كان الشي
اكثر من الاثنين والاثنان متناهيان فيلزم كون الشي ايضا متناهيا اذ لا يصح نسبته الغير المتناهي
الى المتناهي كما اشار اليه الشارح ويلزم منه تناهي المجموع ايضا ووجه الدفع منع عدم الصحه
المذكوره بل يصح نسبته الغير المتناهي الى المتناهي بالاكثريه وفيه ما فيه العلما لا كون ان
شارح الشرح لم يمنع صحه كون غير المتناهي اكثر من متناهي بل منع صحه اضافة الاكثر
الى غير المتناهي بان يق هذا اكثر ذلك الغير المتناهي فيكون الشي اكثر من الاثنين لا يضر
ادعاه وهو ظاهره والضم لم يحل المفسده لزوم تناهي الشي فالمجموع بل ان اكثر
الشي معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي فينبغي النقض لدفعه
لما ذكره من المفسده وتكميل لتحقيق مراده بكون الشي اكثر اه اكثر ذلك الغير المتناهي
وقوله ولا بعض ذلك اه اشارة الى دفع المفسده التي يلزم كون النصف لغير المتناهي
اليه لا جلها حكم شارح الشرح بانه لا نصف لغير المتناهي وهو انه اذا كان له نصف
فيلزم تناهي النصف الذي في طرف المبدا وكذا تناهي النصف الثاني والمجموع
كما ذكره في حاشيته على الشرح والمراد انه اذا لم يكن معنى الاكثر ما فوق النصف فلا يلزم
المفسده ولا يخفى ما فيه من التكلف بل الظاهر ان لو ولا بعض ذلك كقوله النصف
لغير المتناهي ح يلزم ما ذكره فتامل ولو تم هذا الدليل اه يعني ان الدليل الذي
ذكره على انه لا يصح اضافة الاكثر الى غير المتناهي وهو ان اكثر الشي ما زاد على النصف
ولا نصف لغير المتناهي لو تم لدل على نفي جميع الامور الغير المتناهيه اذ ما من غير
متناه الا ويصح نسبة الاكثر اليه كما في اكثر الايام كذا وكذا واكثر الشهور كيت
وكيت فيكون لها نصف لئلا يكون غير متناه فتدبر في الحاشيه انما يلزم

عن المستشاهد اه والنص انما يسلم في ذلك اذا كان متشابهان طرف واما اذا كان عن
مستثناه من الطرفين فلانم عدم كون النصف له وجه ظاهره في الحاشية ويرجع
الى البحث الذي بذكره اعتراض على ما قيل بانه على ما ذكره يرجع هذا البحث الى البحث الاخر
الذي يذكره الشارح من انه يكون التعبير بالالفاظ المجازية وانت خبير بان الشيخ جعل
مختلفة بعضها اي التي المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية
على ما قال ان صورة الكرة اللغوية كانواع الروائح والمحكي انما يعرض لهذه الشيء فقط
وفي بعضها ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح ولكن لم يكن السجع العالي وجوابه ان لا يدل
على التحول الثاني وقد لا يرجع هذا البحث الى ذلك اذ الكلام ههنا انه يمكن التعبير بالالفاظ
المجازية وهناك انه يمكن التعبير بالالفاظ الحقيقية المركبة ولم يكن موضوعة لها كصوصها
فتأمل عطف على قوله اه الظاهر ما فيه من التكلف والظاهر هو السجع الاول
الى نقلناها يدل على تشابههما مطلق اه هذا ام لكنه يمكن ان يعبر في عمر كثير من
المعنى بلفظ واحد مركب كما لقائل رايحة الورد والرايحة الطيبة هذا ولذلك
ان في صورة التعبير بالالفاظ المجازية الظاهر ان هذا البحث يتلك فانها ايضا
متشابهة لكن يمكن ان يعبر عن كثير من المعنى بلفظ واحد مجازي فلا يلزم خلو كثير من
المعنى عن الالفاظ فتأمل في الحاشية وان جعل اه هذا يحتمل وجهين احدهما
ان يجعل قوله ويعبر عنه بالالفاظ المجازية والحقيقة كانواع الروائح سندا واحدا
وثانيهما ان يكون قوله بالالفاظ المجازية سندا والحقيقة سندا اخر لكن يكون
المراد بالحقيقة مع المجازية فيكون حاصل الكلام ويعبر عنه بالالفاظ المجازية فقط
او مع الحقيقة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والصواب يكون التعرض للحقيقة لغوا
سيما على الاول بل يستغني الاكتفاء بالمجازية فقط كما لا يخفى هذا وقد عرفت انه لا فرق
بين الحقيقة والمجاز في هذا وان كلا منهما يصلح للسندية فافهم حاصل المعنى

المشترك اه الظاهر ان مراد الشارح ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ اذ لا شك ان العالم
والمتكلم يصدق على القديم والحادث على التواطؤ ادلم يقل القول بالاشتراك اللفظي فيهما عن الاشعري
وانما نقل في الوجود فقط فعلم انه يجوز ان يكون الشيء واجبا وممكنا معا وكلام المحشي بعض اجمالي على
ما ذكره المستدل وليس فيه كون كيفية كون الشيء واجبا وممكنا ولا بعد ان يكون نظره الى ما ذكره
المحشي في الحاشية من ان هنا معنى واحد اكان واجبا نظرا الى موصوف معين هو ذات
الواجب تعالى وممكنا نظرا الى موصوف اخر هو الممكن ولا استحالة فيه وح فلا يراد عليه
فتأمل او لعل هذا المفهوم العام اه هذا انما يحتاج اليه على القول بعينية الصفات كما هو
الحق واما على القول بزيادتها كما زعمه الاشعري فلا حاجة اليه اذ الظاهر انهم يقولون انها
ممكنة بالذات وجبت لذات القديم تعالى شانه اقول فيه بحث اذ العرض اه بل
اقول فيه بحث اذ العرض اه بل اقول هذا انما يرد لو اراد ان يرى بالعلم التفصيلي فهم
المعنى الموضوع له بخصوصه ما لو اراد به فهم المعنى المتصل الذي لا يحتمل صدقه على امور متعددة
انه مع الترادف لان اسماء الاجناس مثلا كذلك وانت خبير بما فيه فتأمل
او ما هو ذا من حيث هو هذا الرد بناء على الخلاف في اسماء الاجناس
اقول فيه نظر لان مقصوده لا يمكن ان يكون مراد الشارح الشيخ الطه ما ذكره السيد
استشهد به المحشي بان يقع مراده لم لزوم التطويل اذ ربما يقع في وقوع المشتبها بالمجموع
بان لا يكون هناك لفظ مفرد فيقع البيان بمجموع اللفظ والقرينة فلا تطويل اذ
لا يمكن بيان المراد الا به لكن فيه تكلف وان كان الظاهر ما ذكره المحشي في حاشية الكشف
كما لا يخفى والا ظاهر انه يحمل كلامه على ما ذكره المحشي بقوله ولو سلم الى العطف ولو بان لو المراد
لا يلزم التطويل اذ ربما يقع بيان المراد بمجموع اللفظ والقرينة فيكون للقرينة دخل في
بيان المراد ومع ذلك يكون قرينته الشرك فلا تطويل فافهم اقول والصواب
والقصد يكون ان يعلق من تطويل الكلام والاشارة مثل يعني اه لا يكون القصد متعلقا بالفصل

فقوله لوزن الشعر على ما ذكره المحشي ووقع في حاشيته ليس الا ان يحمل على معنى يصلح ولو حمل على ما ذكره
المحشي وجه فلا يصلح اللوازم يصلح اليه فالظاهر ان يحمل كلامه ليس على انه بيان لخلاصة الكلام
لانه اشارة الى بعد ان يصح نعم عبارة المحشي على ما بيناه هو اللوزن او الوزن بدون اللام وقع
يمكن ان يجعل متعلقا بيصح الا انه تعسف كما ذكره المحشي فافهم وفيه التعسف التعسف
في تعبير حرف الحصر بما ذكره لا في تخصيص الرد بالنظم على ما يتوهم من قوله الا ولى اه اد
لا تكلف فيه كثير استعماله اذا قرن بالوزن ويكون المقصود التنبيه على ان النظم هو الاصل
فيه ويعلم حال النثر بالمقايسة الى ما قرره القائل والعصام من ان ما ذكر بالكلام المحشي بعينه
حيث يلزم تخصيص كل منهما بالنظم في محو وجه الا ظهر فتدبر وان قوله في توجيه
المتن اه تبيين المرام وتوضيح لا توجيه الكلام وتصحيحه واتمام يتعرض لوصوله وظهوره
لكن يرد انه لا وجه لقوله لا يلتفت فيه جنس وحده او اعم فائدة من الصلاحية للروي فسره بها
ليكون فائدة الترادف اوفى فافهم على انه لا منافاة اه لا يخفى عدم وقوع
ولا يخفى ان القائل اه بهذا الايراد والجواب اورده اكثر الناظرين في هذا الكتاب
كشارح الشرح والسيد الشريف ولا يخفى سخافتهما اما الايراد فلان ما ذكروا من انه لا مدخل
لكونه مرادفا في ذلك اذ لو فرضنا ان القعيد لم يوضع لمعناه لم يظهر ذلك في القائل
يرد عليه ان الغرض مدخلية الترادف في ذلك وان لم يحصل ذلك بسبب وضع اللفظ
لهذا المعنى الذي يراد في عليه ولا يلزم ان يكون لوضع اللفظ الآخر ايضا لهذا المعنى دخل في
ذلك بل وضع اللفظ الآخر لا دخل له يمكن ان يحصل فائدة اخرى بسبب وضعه له كيف و
لو كان كذلك يلزم ان لا يحصل للمرادف شيء من الفوائد المذكورة مثلا اذ في اللفظ الذي يحصل
به وزن الشعر دون مرادفه ايضا لا مدخل للمرادف الآخر في حصول الوزن به حتى
لو لم يوضع ذلك الاسم يحصل الوزن به وعلى هذا القياس في الوجوه لان مجرد وضع
المعنى الغير لم يحصل تلك الفائدة بل لا بد من الاكثر وهو ليس ما يراد المراد انه قد يحصل

فائدة بسبب وضع اللفظ للمعنى واستعماله فيه ولا يحصل تلك الفائدة باللفظ الآخر الموضوع لهذا
المعنى وهذا اعم من ان يكون الوضع المذكور مستقلا في افادة تلك او يكون لشيء آخر ايضا مدخل
فيها فهو مثال لما نحن فيه فائدة ايهام التقابل بسبب وضع لفظ المختار بعين القيام حتى
لو لم يكن موضوعا له لم يحصل ذلك وان توقف حصولها على شيء آخر مثل كون الجنس
مشتركا وكذا لفظ المختار وهذا ظاهر جدا لا سيما ان يعقل عنه متكلم من اخبار الاحبار
واما الجواب فيتعسف فيه على انه وهذا ادل اه فالشائع في الرسوم وجهه المكان
والسكن ساحة ومنه يحسب اصل الوضع احترازا من اللفظين الدالين على معنى
واحد مجازا او حقيقة ومجازا لم يوجد فيه قدم حيث واحدة وكذا الدال على الافراد
فلا يستعمل ايضا اخراج التوابع به فالظاهر ان نظر المحشي الى التعريف المشهور لا الى ما يستعمل
من كلامه فتدبر بل الا ظهر اه يمكن حمل كلام الشارح ايضا على هذا بان يكون مراده
ان اسم يدل على المفردات فلا يكون مفردا الكلام المحدود واما قوله باوضاع متعددة
فهو لدفع توهم انه يجوز ان يكون مفردا ومع ذلك يدل على المفردات لان المفرد قد يدل
على المفردات دلالة اجمالية كلفظ الانسان وحاصل الدفع ان اسم يدل على المفردات
دلالة تفصيلية باوضاع متعددة فلا يمكن ان يكون مفردا هذا ولا تكلف في حمل كلام الشارح
على الوجه الثالث ايضا فافهم اول وجه وجوب الصحاح يمكن ان يتكلف ويقال مراد
الشارح ليس حمل الوجوب على ذلك بل مراده ان محل النزاع ليس هو صحة الوقوع في بعض المواضع
اذ لا يتصور فيه خلاف ولم يتبع وهم انه محل النزاع هو صحة الوقوع في جميع المواضع ولم
يستنبط هذا المعنى من زيادة لفظ الوجوب ولم يحمله على ذلك بل استنبطه من قوله فالوجه وقوع كل
مرادف اه حيث اورده بعنوان الكلية ثم بعد ذلك التحقيق تعرض لتحقيق لفظ الوجوب على ما يعلم
المحشي اول ثم كيف اما اولا فانه قد عرفت ما يندفع به هذا الاعتراض انفا ويمكن ان يقال
ايضا انه وجه الكلام اولا بذلك التوجيه ثم ذكر ثانيا اوله وبعد ذلك اه اشارة الى ما ذكره

اولا لیس للمعوّل علیه المصنف فی توجیه الکلام بهذا الوجه مراده کما ذکره بعض الناظرین

وفهم المحشی وعلی هذا الفهم لم یتوجه هذا الاعتراض وکل لم یصح قوله لم یظهر له وجه وکانه وقع سهو

فی العبارة والمراد انه بناء علی الفرق الذی ذکره اولا لم یستقم قوله الصحة التی هی الامکان

اذا جعل جزء من المحمول لیصیر القضیة ضروریة وکذلک لم یصح قوله ولما کان وجوب الصحة الخ فافهم

واما ما بناه توضیحا لکلام الشارح حمل المدعی هو قولنا یصح الوقوع وذکر لهذا فی وقت

الصحة اذا اخذت جزء القضیة عنه قولنا یصح بالامکان فالمستدل یعرض لابطال نقیض هذه

القضیة لیلزم منه ابطال نقیض المدعی ویتم المطلوب فقال اذ لو امتنعت الخ وحاصل ما اراده المحشی ان

نقیض قولنا یصح بالامکان هو قولنا لا یصح بالضرورة وهو بمعنی امتنع الوقوع لا امتنع

الصحة فلا یصح قول الشارح اذ لو امتنعت الصحة بل اذ لو امتنع فالاولی فی توجیه کلام الشارح

هو ان لا یجعل ما یعرض المستدل لابطاله نقیضا للقضیة التی یکون الصحة فیها جهة بل قولنا یصح

الوقوع بالضرورة وقولنا یصح الوقوع ونقیض هذه القضیة هو قولنا لا یصح الوقوع

وهو بمعنی امتنع الصحة کما ان قولنا یصح بمعنی ممکن الصحة فالمستدل یعرض لابطال هذه

القضیة لیلزم منه بطلان نقیض المدعی ویتم المطلوب کما فعله المحشی هذا ویمکن توجیه کلام

شارح الشرح بان امتناع صحة الوقوع وامتناع الوقوع بمعنی واحد فصح اذ لو امتنعت

مکان لو امتنع وحاصل الشرح العدول عنه الیها هو انه عنوان المدعی بقولنا یصح الوقوع

بالضرورة فالمطلوب ظاهر اثبات الضرورة لصحة الوقوع والمناسب للاستدلال علیه

هو قولنا اذ لو امتنعت الصحة واما قولنا اذ لو امتنع الوقوع فلا ینطبق علیه وشیء معاً

کذلک هذا اصلاح لما ذکره والصواب ان یقال هو قولنا لا یصح بالامکان وان کان

نقیضه الصریح المعتبر فی الاصطلاح هو قولنا لا یصح بالضرورة لکنه یمکن ان یجعل قولنا لا یمکن

الوقوع الخ نقیضا له فی الواقع لانه مرجعه ثم نقول لما کان عدم الامکان والامتناع

بمعنی واحد قال اذ لو امتنعت الصحة مکان اذ لو لم یصح فتدبر والصواب ان یقال الخ لیس

بالضرورة

اوفی ان یعرض قولنا یصح الوقوع بالضرورة هو قولنا لا یصح الوقوع بالامکان وهو بمعنی ... امتناع الصحة فافهم

مراد شارح الشرح ان ما یعرض المستدل لابطاله هو نقیض القضیة التی یکون الصحة فیها جهة وهو قولنا

یصح بالامکان حتی یرد علیه ما اورده بل مراده ان وجوب الصحة وقوة الصحة التی یکون

فی جهة بعض قوة اصل الصحة اذ الصحة اذا کانت جهة یکون الملحوظ هو اصل الصحة مع ملاحظة

انصافها بشیء من الجهات فالقضیة التی یعرض المستدل لابطال نقیضها هی قولنا یصح الوقوع

الذی هو لازم للمدعی ونقیض هذه القضیة هو قولنا لا یصح الوقوع وعدم صحة الوقوع فی قوة امتناع

الصحة فصح بهذا الاعتبار حمل امتناع الصحة نقیضا لوجوب الصحة فلذلک تصدی المستدل لابطاله

لیلزم منه اثبات المدعی وقوله وحاصل الخ یعنی انه اخذ فی المدعی وجوب الصحة وفی الاستدلال

ای فی المقدمة التی یعرض لابطال نقیضها اصل الصحة لعدم تفاوت المعنی وعلی هذا

الی الوجه الذی ذکره المحشی لکنه تکلف بعید اذ الصحة لم تکن مذکورة فیه الخ

بل اذ الصحة مذکورة فی الاستدلال بقوله اذ لو امتنعت الصحة فالمراد انها لیست

مذکورة بعنوان کونها جهة للحکم وهو ظاهر ولو تسلط هذا المنع ثم نرجع الشرح

التوسیط النسب لان اللفظ بالنسبة الی معناه الموضوع له من الذات الشیء وحقیقته

وبالنسبة الی العمر من العرض بحسب ما لا یخفی لا المعنی المضاف الثانی ای المعنی الاول

یکون مقدما علی المعنی الثانی واعلم انه لو کان المراد ذلک یشکل بالحقیقة التی لا یکون لها وضع الخ

اصلا مالکیة علی ان الخ لا یقول بعدم الوضع فی المجاز وکذلک یشکل بالحقیقة التی لا یکون لها

وضع موضوعها ان کان لها وضع عن موضوع ما لکن او بالمجاز علی الراس وحاصل ان یرد

الاشکال فی جمیع الالفاظ الموضوعة علی الرای الاول واذا لم یکن لها معنی مجازی موضوع علی الرای

الثانی اذ عرفت هذا علمت ان الاولی ان یقال الا فرع قوله لا یکون لها وضع او ما یکن علی

صیغة اسم الفاعل حتی ینطبق علی ما ذکرنا واما اذا قرئ بالفتح علی صیغة اسم المفعول فلا یشمل

جمیع مواد الاشکال والمفهوم منه ان الوضع للمجاز متحقق فی بعض الالفاظ دون بعض

فیشکل بالقسم الثانی وهو غیر مستقیم لانه مختار ان یقول بتحقق الوضع النوعی فی المجاز متحقق فی جمیع

الالفاظ وعلى الراى الاخر لا يتحقق فى شىء منها اصلا فهو غير موجه على المذهبين بهذا واما ما ذكره

فى دفع الاشكال فلا يحصل له لانه لا معنى لاعتبار الفرض والتقدير بالنسبة الى الوضع المجازى

اذ فى الاوضاع الحقيقية يحصل باعتبار الواضع ذلك الوضع لا يكفى واما بعد اعتباره

فلا معنى لاعتبار وضع المجاز اخر ولعل لهذا قال شارح الشرح ولا يخفى ما فيه وايضا

بعد التمسك بالفرض والتقدير لا حاجة الى التشبث بالوضع المجازى اذ يمكن فرض الوضع

بالقياس الى المعنى الحقيقى ايضا كما لا يخفى ويمكن توجيه الكلام بان يقال ان شارح الشرح

حمل النزاع فى انه هل يتحقق الوضع فى المجاز ام لا فرعا للخلاف فى اشتراط النقل وعدم على ما

يشعر به كلام المحشى ويلوح من كلامه فى موضع اخر انه فرع مذهب من قال بعدم الاشتراط لا يتحقق

فى الوضع فى المجاز اصلا وورد الاشكال فى كل لفظ لا يكون مستعملا ولا مدفع له واما على المذهب

الاخر فيتحقق الوضع فى الالفاظ التى يتحقق فيها النقل والمجاز ولا يتحقق فيما لم يتحقق فيه الاستعمال

بالقسم الثانى فهو يعرض للاشكال على هذا المذهب وذكر فى جوابه انه فى الالفاظ التى

لا يتحقق فيها الوضع والمجاز لعدم النقل يمكن فرض الوضع وتقديره بناء على فرض النقل

وتقديره والوضع الفرضى كاف فى دفع الايراد فتدبر ويمكن ان يقال ايضا ان مبنى

الخلاف ان الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى او تخصيص اللفظ بالمعنى مطلقا فينقسم الى

شخصى ونوعى فعلى الاول المجاز موضوع عند من شرط النقل فى الاحاد اذ قد علم بالاستعمال

تخصيص عينه بازائه المعنى وليس بموضوع عند غيرهم وعلى الثانى هو موضوع على المذهبين على

ما ذكره السيد الشريف ثم لما اراد شارح الشرح ايراد الايراد بناء على الاول على

من شرط النقل فى الالفاظ التى يتحقق فيها النقل والجواب عنه واما على المذهب الاخر

فلا مدفع له واما على الثانى فلا يرد الاشكال اصلا فتأمل ويمكن ان يقال انه حمل من خلاف

ان وضع اللفظ المجاز هل هو تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فلا وضع فى المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا

لان الوضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى بل بالقرينة الشخصية او النوعية او هو تعيين اللفظ بازائه

المعنى مطلقا فعلى المجاز وضع نوعى قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبرة نوعها عند الواضع واما

الوضع الشخصى فربما يثبت فى بعض كما ذكره السيد الشريف ايضا فهو حمل الوضع

فى التعريف على الوضع الشخصى لانه المتبادر واراد ايراد الاشكال ودفعه بناء على المعنى

الثانى فى الالفاظ التى يتحقق فيها النقل واما على الاول فلا مدفع له ويمكن ان يقال ايضا

انه زعم ان الوضع النوعى بالمعنى الذى ذكرناه سابقا متحقق فى جميع الالفاظ المجازية

على جميع المذاهب انما الاختلاف فى الشخصى بناء على المعنيين اللذين ذكرناهما

اولا وعلى هذا ايضا حمل الوضع على الشخصى وتصدى للايراد والجواب بنحو ما ذكرنا فى

سابقه فليتأمل وعلى كل وجه من تلك الوجوه يستقيم الكلام ويصح له الايراد

الاخر بالجواب الاخر ايضا وان كان الايضا الاول اولى ليشمل كلا تقديرى الاشكال مدفوع

ويرد عليه بعد اعتبار الفرض والتقدير يصدق تعريف الحقيقة على المجاز

ايضا اذ يمكن الفرض والتقدير فيه ايضا بل لا حاجة الى الفرض فيما يتحقق الوضع

فيه لعدم الوضع المجازى ولا ريب فى كونه حقيقة فتأمل ثم ان شارح الشرح فى الحاشية التى

تكلم فى الحاشية التى وقعت فيها هذه العبارة هذه العبارة فان قيل قد يكون الحقيقة

مستعملة بحسب وضع لا يكون اولا لا مطلقا ولا بالاضافة الى وضع اخر كالاعلام

المنقولة التى لا يتصور لها مجاز اذ مثل جعفر فلا يكون فى الجمهور اولية الوضع لم يكون لم

وضع ثان بحسب الوضع والتقدير على ان مثل هذه الاعلام يكون الاستعمال فى جزء الموضوع

اولازمه بهذا الاسم والظاهر ان بناؤه على ان المجاز موضوع لكن السائل توهم انه لا يتحقق

فى بعض الالفاظ وضع مجازى اصلا فاجاب اولا بان فرض الوضع الحقيقى

وتقديره كاف فى صدق الاولية وثانيا بانه يتحقق فى جميع الالفاظ وضع

مجازى اذ لا اقل من انه يجوز استعماله فى جزء الموضوع له او لازمه مجازا فلا يصح ما توهمه

وح فلا يرد عليه بعض ما اوردنا على تلك العبارة لكن يتوجه عليه ايضا ما اوردنا

على حدث الوضع والعهد ويرد انه على جواب الثالث انه انما يثبت به تحقق الوضع المجازي في جملة
من جملة الالفاظ لا الوضع المجازي الموقوف فلا يحسم مادة الاشكال فتأمل   قوله ويمكن ان يراد اه
ويمكن ان يقال انه لم يرد بملاحظة الوضع السابق هو ان يعتبر الوضع السابق في مفهوم الوضع
وظاهر ان الوضع المجازي كذلك اذ مفهومه ان كل لفظ وضعته لمعناه وقد لوحظ فيه الوضع
السابق بخلاف المنقول اذ النقل بعد ملاحظة الوضع السابق وضعه للمعنى المنقول اليه
وليس الوضع السابق ملحوظا في مفهوم هذا الوضع كما لا يخفى بالتأمل فتأمل   ملزوم للكلام
في هذا الاظهر ان يقال لا لزوم للمكلف وهو ظاهر ثم الظاهر انه حمل كلام شارح الشرح
على انه توهم ان استعمال اللفظ في المعنى هو وضعه لمعنى على راي من شرط النقل في
المجاز بمعنى ان الاستعمال فيه فيتحقق الوضع وعلى راي من لا يشترط لا يتحقق وهذا هو الذي اشرنا
اليه اولا في الحاشية السابقة في توجيه كلام شارح الشرح ويرد عليه ما اورده المحشي
من ان استعمال الواضع اللفظ في المعنى غير وضعه له كيف وعلى راي من لا يشترط النقل
انه يكون لم يتحقق النقل في بعض الالفاظ مع انه لا يقول بانه موضوع لذلك المعنى
وليس بموضوع للنوع ايضا وهو ظاهر ولو فرض انه يقول بالوضع فهناك لا حاجة الى
التخصيص براي من اشترط النقل اذ على الراي الاخر انما يتحقق في لفظ مجازي موضوع
في اصطلاح التخاطب بها اللفظ الذي تحقق فيه النقل فيكون قيد الاولية للاخراج
الا ان يقال انه على راي اشتراط النقل لو لم يذكر القيد يدخل جميع المجازات في التعريف
واما على الراي الاخر فيدخل بعضها فلا يصح الحاجة اليه على المذهب الاول الاظهر
فلذا خصص فائدة ذكر القيد لصحة التعريف بناء على المذهب الاول واما على
حال المذهب الاخر الى المقابلة هذا ويمكن ان يقال يعد بان بعض المجازات التي
يدخل على الراي الاخر هو بعينه جميع المجازات على الراي الاول فلا يكون المفسدة على
الراي الاول اظهر فتبصر ويمكن ان يكون شارح الشرح جعل منشأ الخلاف ما ذكرنا بناء على الحاشية

السابقة

السابقة ونحن نقول في توجيه كلامه انه حمل الوضع في التعريف على الوضع الشخصي لانه المتبادر وقال لا حاجة
على ما ذكر الى قيد الاولية الا ان يقصد صحة التعريف على راي من شرط النقل وجعل تلك الالفاظ موضوعة
بالوضع الشخصي بان فسر الوضع بالمعنى الاول الذي ذكرنا ويحمل جعله محل الخلاف ما ذكرنا ما في الى
هذا الخ حمل الوضع على الشخصي وغرضه انه الا ان يقصد صحة التعريف على راي من شرط النقل وجعلها موضوعة
بالوضع الشخصي وفسر بحمل التفسير الثالث الذي ذكرنا ولا يبعد حمل كلامه على ما ذكرنا اخرا ايضا ويرد
على الوجوه الثلاثة ما يرد على الوجه الاول فتفطن واما الايراد الثالث فيرد عليه انا لا نم
انه لو كان هذا وضعا شخصيا لزم ان يكون الحقيقة اذ الواضع بالعلاقة في رخصته في استعمال
اللفظ وضعه نوعيا او العلم نقول لا بد في الوضع من اخذ اللفظ المعين بوجه ما
واما استعماله مطلقا بلا تعيين اصلا فلا نم انه يسمى وضعا ولو سلم انه وضع نوعي
نقول ان مراد شارح الشرح ان المتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي فينبغي ان يحمل عليه
فلا حاجة الى قيد الاولية على ما ذكره المحشي بعد ذلك هذا واما العلاوة التي ذكرها من ان
من قال بالوضع في المجاز قال بالوضع النوعي فهو غير مسلم كما يظهر مما نقلنا عن السيد الشريف
فتذكر   على الخلاف في تفسير الوضع قد عرفت انه يمكن ان يكون شارح الشرح انما جعل
منشأ الخلاف ذلك فتذكر   ويمكن ان يقال لو حمل الوضع الخ لا يخفى عليك انه لو جعل
منشأ الخلاف ما نقلنا اولا عن السيد الشريف بان في تفسيره بان يقال ان الوضع هل هو
تعيين اللفظ المعين بوجه ما اي شخصه او نوعه للمعنى او هو تعيين اللفظ مطلقا له فعلى
الاول لا يتحقق الوضع في المجاز وعلى الثاني يتحقق لا يراد هذا اذ وضع الحروف والافعال داخل
على هذا في الوضع بالمعنى الاول الذي هو المتبادر دون المجاز فلا حاجة الى قيد الاولية للاخراج
فافهم   لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع هذا الكلام من شارح الشرح وما
يوجد لطف هو ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه من انه زعم ان الوضع النوعي يتحقق في المجاز على
جميع المذاهب انما الخلاف في الشخصي والاشكال ان ينبغي ان يقال لم يخرج المجاز على مذهب البعض

هذا بناء على بعض الاحتمالات السابقة في توجيه كلام شارح الشرح

على انه على هذا لا يكون الاشكال قويا كما لا يخفى الى ما ذكره في التلويح الاولى حمل كلامه في التلويح على ما ذكرنا انفا وهو ان الوضع يطلق على معنيين احدهما تعيين اللفظ بنفسه اي باعتبار لفظ معين لكن اعم من ان يكون معينا بالنوع كالمشتقات والمركبات او بالشخص كالمفردات ولا شك ان هذا في المجاز وثانيهما تعيين اللفظ مطلقا من غير اعتبار تعيين اصلا وذلك هو الوضع المجازي ومقول في دفع الاشكال ان المراد هو المعنى الاول الشامل للشخصي والنوعي لكن المعنى لا النوعي بالمعنى الثاني فلا اشكال اصلا لا على ما فهم المحشي من ان المراد هو تعيين اللفظ بنفسه اي لا مع القرينة لكن ذلك اعم من الشخص والنوعي فيخرج المجاز او التعيين بنفسه مع القرينة يدخل المشتقات او يرد عليه ما اورده المحشي بقيام خروج الحرف والفعل عن هذا الحد بر ليس بشيء لان مقصود شارح التنقيح ان المقصود من الاسماء الاعلام ليس بحقيقة ولا مجاز لانه ليس بحقيقة ولا مجاز لغوي لا انه ليس بحقيقة ولا مجاز اصلا لان القول به مشكل فلا يرد عليه انهم قسموا الحقيقة الى الاقسام الثلثة لا الى قسمين الى الاقسام الثلثة لا شك ان يكون المراد منها ههنا هو القسم اللغوي وهو ظاهر وعامة توجيه كلامه ان لو كان مراده انهم قسموا الحقيقة الى الاقسام الثلثة فكيف يمكن نفي ان المراد منها ههنا احدى الاقسام بعينه مع انه لا فرق عليه والغرض به سيما مع ما قال انه يعرف احتياجه فتدبر ما يتناول الثلثة فقط فحمل كلامه على انه ليس حقيقة اي من تلك الاقسام الثلثة وان كان فردا من الحقيقة وليس المراد انه حمل كلامه على انه ليس من تلك الاقسام بل هو خارج عن الحقيقة مطلقا حتى يرجع الى ما ذكره المحشي لانه على هذا ليس توجيها للكلام بل يكون كل منهما محمولا على ظاهره غير محتاج الى التوجيه كما لا يخفى لا لاستيفاض بالمجاز لانه ذهب عليك لم المنصف بالحقيقة والمجاز هو اشخاص الالفاظ لا انواعها فلا يقول لم يكن اللفظ الذي يستعمل في المعنى المجازي لا يصدق عليه انه لفظ مستعمل كسب وضع اول اذ هو الشخص المستعمل في المعنى المجازي ليس هو مستعمل

معنى الاول هو شخص اخر من هذا النوع فلا اشكال فان قلت على هذا الا يصدق التعريف الا على شخص اللفظ الذي اعتبره الواضع لا على الاشخاص الاخر اذ لا يصدق على شيء منها انه اللفظ المستعمل كسب وضع اول اذ الواضع لم يضع تلك الاشخاص بل شخصا اخر قلت المراد من التعريف ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل كسب وضع اول اي وضع اعتبره الواضع لنوع ذلك الوضع اللفظ وحاصل ان الحقيقة هي شخص اللفظ الذي يكون نوعه موضوعا وضعا اولا فالمعتبر في اللفظ المستعمل هو اللفظ الشخصي وفي الوضع هو النوعي فلا اشكال اقول الا ظهر ان يقول فيه انه اذا تكلم بلفظ واحد شخصي في وقت واحد واراد به احدهما معنى الحقيقة والاخر المجاز فيصدق على ما تلفظ به الا فرانه اللفظ المستعمل في الحال كسب وضع اول فيلزم ان يكون حقيقة ما ذكره لم يحسم مادة الاشكال فينبغي التعويل على ما ذكرنا او على ما ذكره السيد فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه قد عرفت انه اذا استعمل في المعنى الحقيقي في ذلك الحال انه يصدق عليه التعريف البتة واما اذا كان استعماله في المعنى الحقيقي في وقت سابق عليه فيقول انه خارج عن التعريف اذ المراد بالمستعمل هو مستعمل في الحال بناء على مذهب من قال بان المشتق حقيقة فيما قام به المبدا في الحال فقط فمع هذا ان اعتبار حيثية والاعتبار لئلا يرد ما اوردنا او نقول انه داخل في التعريف واطلاق المشتق على ما قام به المبدا في الماضي حقيقة ولا يرد ورفعه وح فائدة اعتبار الاعتبار ظ واما اللفظ الغير المستعمل فهو خارج بقيد المستعمل اذ اطلاق المشتق على ما لم يقم به المبدا في المستقبل مجاز قطعا كما صرح لا يعرف ان المستفاد من السببية في قوله كسب وضع اول هو السببية القريبة فلا يصدق تعريف الحقيقة على المجاز بناء على ان الوضع الاول قد خالفه وقد جعل بعض المحققين فيه الحيثية في كلامه ليس لدفع ذلك وقال وفيه ما فيه وفيه ما فيه فتدبر

لكن على هذا يلزم ان لا يكون اللفظ حقيقة ما دام مستعملا فيه الحقيقة بل يستعمل في معنى الوضع ... المراد

كذا اورده ... شارح التنقيح ... المجاز

ولعل ... شارح التنقيح ... توجيها

اقول ههنا بحث اه حاصل كلامه اذا كان قرينة على تعيين المراد لا حاجة الى ان يكون
الصفة ظاهر الثبوت للموصوف مثلا اذا كان قرينة تدل على ان المراد بالاسد في
قولنا رأيت اسدا هو الرجل الاكبر يصح هذا المجاز وعدم ظهور الصفة للموصوف لا يقدح
فيه واما اذا لم يكن قرينة لتعيين المراد فيحتاج الى ظهور الصفة للموصوف حتى ينتقل
منه الذهن منها الى المعنى المجازي هذا ولا يخفى ان الاولى على هذا ان يقول كالرجل الابخر في
مثالنا هذا ثم انه على هذا البحث مثلا ايضا لتحقق القرينة على تعيين المراد بل هو تمثيل للمعنى
المراد الذي يكون الصفة هناك خفية فمراده انه لو كان قرينة على تعيين المراد وهو
الرجل الابخر في مثالنا اه ويمكن ان يقال ان قوله كالرجل الشجاع تمثيل للمعنى المراد ولكن
لم يكن الصفة هناك خفية في حاصل كلامه انه اذا كانت القرينة على تعيين المراد كالرجل
الشجاع في مثالنا لا حاجة الى اشتراط الظهور بل لو لم يكن ثبوت الشجاعة ظاهرا
للاسد ايضا يصح هذا المجاز اذا كانت قرينة تدل على ان المراد هو الرجل الشجاع واثبات
حصرها انه لو حذف هذا التمثيل لكان اسلم   مع ان المتن اه لا يخفى عدم وقوعه
اقول فيه نظر لان لفظ العبد اه حاصل النظر ان المستعمل فيه لفظ العبد ليس هو ذات
المعتق مع وصف كونه معتقا ولا الوصف فقط فلا يستقيم قول الشارح والاول
وصفا لانه يشعر بان المستعمل فيه لفظ العبد هو وصف المعتق ولو عدل عنه لكان اسلم
الذات مع الوصف وهذا الايرادات ليس موجه لكن ما ذكره من ان المستعمل فيه لفظ العبد
هو ذات المعتق فيه اذ ظاهره انه لا فرق بين قولنا رأيت عبد زيد مثلا اذا كان
عبدا بالفعل وبينه اذا صار معتقا فكما ان الاول حقيقة فكذا الثاني فليس
المراد بالعبد ههنا هو ذات العبد من غير ملاحظة الصفة بصفة اصلا كما يشهد به
الوجدان السليم فالحق ان في المجاز امثال هذا باعتبار ان العبد مثلا حقيقة في ذات
ما ثبت له العبودية في الحال فاذا استعمل في ذات ما ثبت له العبودية في الجملة كان مجازا

والمراد بالعبد ههنا هو هذا المعنى ويمكن حمل كلام الشارح على هذا ويكون حكمه بتقدم احدهما
على الاخر بناء على ان العبودية في الحال متقدمة على العبودية في الزمان السابق اذ لو كان اولا
عبدا بالفعل ثم صار عبدا في الزمان السابق على تقدير او يقول ان المراد بالعبد ههنا هو المعتق
باعتبار تسمية المعتق عبودية لانه متعلق لعبارة فاما ما فيه من التسمية وعلى هذا المراد
المراد في الشرح اصلا لكنه بعيد وعلى الوجهين يكون في قول الشارح اوكان
علينا احمال ومسامحة اعتمادا على ما يفصله اخر والاجمال في كلام المتن فانه سهل ملتبس
ويحتمل ان يكون المراد ههنا المجاز اللغوي بل العقلي بان يكون العبد مستعملا في معناه الحقيقي
وهو ذات ما ثبت له العبودية في الحال لكن يكون اطلاق هذا على ذلك المعتق
واسناده اليه مجازا فتأمل   هذا ما اراد به اولا انه اول البحث حيث
ذكر القتال بالمعز اه   وعلى تقدير تسليم اه لا يخفى انه حمل التجوز في كلام الشارح
في الاول على معنى حسن التجوز وفي الثالث على معناه الظاهر ويمكن ان يحمل كلام الشارح
على وجه اخر بان يحمل في الاول والثالث على معناه الظاهر وفي الثاني على معنى حسن التجوز
ونورد ان اللازم هو الاستعانة في التجوز عن النظر في العلاقة والذي يتوقف عليه
اشعار الواضع في الوضع اليه لا اشعار المتجوز حسن التجوز فضلا عنه في التجوز سلمنا اشعاره
اليه حسن التجوز لكن الاستعانة في التجوز الذي هو اللازم لا يوجب عدم اشعار المتجوز
اليه مطلقا وفيما بعد التسليم الفرض منع لبطلان الثاني لا الملازمة بعد منع بطلان الثاني كما
في الوجه الذي ذكره المحشي فلعل هذا اظهر منه ولم يشر الى العقد كما لا يخفى وظهر
ان ما ادعاه اه مراد السيد انه لو بني الكلام على ظاهره لم يصح الجواب فلا بد
من التكلف اما نحو ما ذكره او نحوه فلا اراد عليه الا ان يقول المحشي ان ما ذكره من
التكلف اظهر مما ذكره وهذا القدر سلم امره هين   وكذا امثال اه الظاهر انه لا
يليق هذا الوجه وما ذكره شارح الشرح اما بالعبارة وكان غرض المحشي ان الشيء الا

نعم الكلام كل منهما فلا يعقل   ليس شيء الى كل واحد منهما منع للملازمة على التقدير ومنع
لبطلان اللازم على التقدير او ولا يخفى ان الاظهر حينئذ الا يجوز حمل كل منهما معا
لا معا والعارض ويكون الجواب على التقدير ان يقول المستدل مرادي باللازم
ليس هذا المعنى لا على الاعتبار وليس مراد الشارح انه لا يمكن حملهما على منع الملازمة
حتى لا يتم ولا يخفى انه يمكن حمل الاول على الرد والثاني على منع الملازمة بل الظاهر
من كلام المحشي هو هذا او باطله يمكن تحرير الكلام في مثل هذا المقام على منع الملازمة
~~بل الظاهر من كلام المحشي هو هذا او باطله عليه تحرير الكلام~~ في مثلي وجوه فافهم
الظاهر ان الجواب يمكن تحريره اذ لا ريب ان كل من يستعمل مجازا اضطرارا ولا بد من العلاقة
ولا يستعمل بدونه من غير ان يكون عرضه الاطلاع على الحكم او ما شابهه وهذا دليل
الا في الى الطرفين التجوز فيه   اشارة الى ان المانع اه كانه استشعر من
لفظ المخصوص من حيث ان الامور التي صحة التجوز بسببه معتبرة لا يحتاج ونحوي
ان هذا لم يخطر ببال المحشي فلا حاجة الى حمل هذه الاشارة اليه حتى يحتاج الى
الاعتذار بانه بريء منه وحمل هذا الامر من باب العرب دون اذنه   اما يصحبهم
بالمنع ونظره كما يعلم من الظاهر ان عدم جواز استعمال تلك المجازات يعلم من
تتبع استعمالاتهم وما وراءهم وان لم يرد نص منهم بالمنع فكلما يكون كذلك
لا يكون استعماله وغيره كذلك ولم يرد النقل فيه فتأمل قوله لا اشكال اه لو صح
المراد لصح السلب المجاز هو صحة سلب المعنى المستعمل فيه اللفظ وهذا يحتمل معنيين
احدهما ان يراد سلب غير المستعمل فيه باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له فيقول للبليد
حمارا اذا اردنا به بليدا مثلا يصح ان يقال ليس المعنى المراد من الحمار ههنا لا يصدق عليه
معنى الحمار حقيقة وثانيهما ان يراد سلبه عنه بطريق حمل الشيء على نفسه فيقال في المثال
المذكور ليس مفهوم الحمار ههنا هو على معنى الحمار حقيقة وكذا الحال في كلام الشارح

الشرح

٢٦

الشرح حمله على الاحتمال او عرض عليه بانه اذا استعمل لفظ في معنى اولا لازم فهو مجاز مع انه لا يصدق
السلب فيصدق عليه على المعنى مثلا اذا استعمل الانسان واريد بالانسان هو الكاتب فهو مجاز
مع انه لا يصح ان يقال ان مفهوم الانسان ههنا لا يصدق عليه معنى الانسان حقيقة واما المحشي فقد حمله على
المعنى الثاني وقال في الرد هذا الايراد انه لا يصح ههنا ان مفهوم الانسان ههنا ليس هو معنى
حقيقة بل هو لازم لكن هذا الوجه لا يلائم ما اورده الشارح من التمثيل بقوله ما انسان
والبليد ليس بانسان اذ يظهر منه ان المراد سلب صدق المعنى المستعمل فيه بطريق حمل الشيء
على المغاير لا حمل الشيء على نفسه لانه لا يصح ان المستعمل فيه لفظ الانسان ههنا الى ذات الكاتب
وذات البليد ليس هو عين معنى الانسان نعم لا يمكن ان يقال انه لا يصدق عليه معنى الانسان
فلا بد في توجيهه من ان يحمل على ان المراد سلب المعنى عن حقيقة المخاطب والبليد بانه اذا قلنا
رايت انسانا واردنا به زيدا او بليدا مثلا فان كان المستعمل فيه لفظ الانسان هو ذات
زيد او البليد بخصوصه فهو مجاز واما اذا كان المستعمل فيه هو حقيقة الانسان لكن اريد
زيد او البليد باعتبار انه فرد لتلك الحقيقة فهو حقيقة وح يجب ان يوجد عدم
صحة السلب بالنسبة الى هذا المعنى اي حقيقة الانسان التي هي المستعمل فيه حقيقة ويمكن حمل كلام
الشارح على هذا بان يحمل كلامه على عدم صحة سلب الانسان عن نفس الامر حقيقة زيد او البليد
حقيقة المخاطب او حقيقة البليد التي هي حقيقة الانسان وظاهر انه لا يصح السلب
في نفس الامر على طريق حمل الشيء على نفسه اذ معنى الانسان حقيقة يحمل على حقيقة المخاطب
والبليد وهي حقيقة الانسان حمل الشيء على نفسه فعلى هذا ينطبق المثال لان المذكوران على
ما ذكره من التوجيه ويندفع الاشكال نعم هذا الاشكال وارد على الجواب الثاني للشارح
حيث يفهم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي عن المورد والمحل اي الشيء الذي يستعمل فيه مفهوم
اللفظ كالبليد في قولنا للبليد حمار لا عن مفهوم اللفظ والمستعمل فيه لكما هو من التوجيه المذكور
فيسقط الاشكال كما لو يكون التمثيل مطابقا له هذا ويمكن توجيه كلام الشارح هناك بان مراده

بالمورد والمحل هو المقام الذي يستعمل فيه اللفظ فيقول للبليد حمار اذا لم نعلم ان المراد بالحمار فيه

هل هو المعنى الحقيقي او المجازي الى ان نعلم ان المراد المعنى المجازي بان يلاحظ المعنى الحقيقي للمجاز في

محل يستعمل فيه المقام اي يمكن ان يكون المراد بالحمار في هذا المقام ليس هو المعنى الحقيقي اذ لا يمكن اثباته

للبليد فيكون المراد هو المعنى المجازي فهذا ينطبق على ما ذكره من الوجه ولا يرد عليه النقض المذكور

نعم يرد عليه ما سمي به شارح الشرح ولا اختصاص له بهذا الوجه فتامل   الشارح الاعتراض

عليه انه يمكن ان يعلم المراد بصحة النفي وهو ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه

عنه والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى هو ان يعلم انه قد لوحظ في اطلاقه

عليه معنى لذلك اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما في قولك للبليد حمار فانا نعلم ان في

اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معناه الذي هو كونه الناهق وان الاطلاق

انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب ذلك المعنى عن البليد فيكون مجازا ولا اعتراض

وعلى هذا فعلى حال علامة الحقيقة فتامل تعرف   لان غاية الالتزام لا الحقيقة

ان السند الذي ذكره لمنع التوقف يصلح سندا لمنع الالتزام الخ فيتسلم الالتزام

على سبيل التنزل والاستظهار وكان في لفظ الغاية اشارة الى هذا   اول لو

لسند المنع اه لا يخفى ان ما ذكره شارح الشرح بقوله فصل ج لم يكون مجازا لكم لم يكون

اشارة الى هذا   اول لا يخفى بعد المساهلة اه اعلم ان مراد السيد بقوله مفرا كان

الى الشيء او غير الوسائط الواحدة وبقوله بواسطة واحدة انه لا يحتاج الى ازيد من

واسطة من الوسائط المعتبرة في الدور بيانه ان الدور الصريح هو ان يكون هناك

واسطة واحدة ولا يحتاج الى شيء اخر والمضمر هو ان يكون هناك واسطتان او

اكثر بان يكون الشيء متوقفا على احدهما وهو على الاخر والاخر على الشيء ولا يخفى ان الدور

مما لا يصح ليس هو من بين النحوين بل له من كل منهما شبه فهو شبيه بالمضمر باعتبار انه يحتاج الى

او غير الوسائط الواحدة كما اشار اليه بقوله الكن هاهنا هو فيه اه وبالصريح باعتبار الواسطة

المعتبرة

المعتبرة بالنحو المذكور ليست غير الواحدة وهو طرفه فهو دور مضمر لكنه بواسطة واحدة فعلى

هذا ندفع المساهلة ثم اعلم ان ما ذكره من بعد ذلك بقوله واعلم هو تفصيل لهذا الكلام و

للزوم الدور الذي اجمله ذكره هاهنا ووصفه بانه دور مضمر بواسطة واحدة وليس مراده

هاهنا انه لزوم الدور بعد منع التوقف المذكور بالنحو المتعارف ويكون ما ذكره بقوله

واعلم وحاصله على هذا ندفع اراد الافادة الخ ان اراد هو ان يرد على بيان الدور

النحو على الكفر ثم ما اورده على ذلك من انه لم يكن العلم بانه ليس من معاني العلم بكونه مجازا

محل نظر لانه ليس فيه اولى ان المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز

استعماله فاذا علم انه ليس من معانيه الحقيقية فيعلم البتة انه يصح علاقة ويكون مجازا

ولا يلزم منه الاستعمال وعلى هذا السلب ذكره محال اللزوم الا ان يتمسك بجواز الغفلة

وعدم الالتفات وح لا حاجة الى التعبيب بتوقف المجاز على العلاقة اذ بدونه

ايضا يمكن التمسك به كما سيشير اليه هذا او يقول انه يجوز ان لا يحصل العلم بوجود العلاقة فيقول

انه لا يمكن انه يمكن ان يحصل العلم بوجودها وقد يحصل اذا حصل ذلك العلم يكون العلم

بانه ليس من معاني العلم بانه مجاز فحصول الشيء قبل حصوله وانه لو فرضنا انه لم يحصل

ذلك العلم السلامحر وامكان حصوله الخ فكيفنا او يمكن على هذا ان يحصل العلمان معا

الخ فيلزم امكان حصول العلم بالمجاز قبل حصول العلم بالمجاز وامكان حصول

الشيء قبل حصوله الخ محال لكن يرد عليه ان حصول الشيء قبل حصوله في بعض الاوقات

او امكان ذلك ليس بمحال فيما نحن فيه اذ العلاقة اي صحة لذلك لم يكن حصول العلم

بذي العلاقة موقوفا عليها لكونه لم يحصل بالعلاقة او لو فرض حصول العلم

بالعلاقة كذلك العلاقة في بعض الاوقات او امكن ذلك لم يلزم محذور اصلا

لانه لم يحصل العلاقة او لا يكون لها ارتباط بتلك العلامة بعم لو الملزوم تلك العلاقة

حصول العلم بذي العلاقة لسبب فرضناه دائما كان اعتبار تلك العلاقة بعد الاول كثيرة

كما ان ذلك والمراد ان الله تعالى طلع التصديقات في خواتيم محللة على الكواتي القدم الملابس ركب
تعريف الوجود بهذا وانما ما ذكره من لزوم هذا الامر دور او كلام الشارح بعيد عنه
فامره سهل اذ مراد السيد انه لو سلم التوقف المذكور فيلزم الدور بالنحو المذكور
من غير شائبة تكلف وكلام الشارح انما هو اليه واما اذا لم يسلم فيلزم الدور بهذا
النحو فان كنت تضايق في اطلاق الدور فلا نشاح معك ولا نسميه الدور بل نقول
ان لم يسلم التوقف يلزم هذه المفسدة اي تقدم الشيء على نفسه زمانا فلنا معك
المنع المذكور فقد يرد انه يمكن لم يورد على ما ذكره السيد من ان لزوم توقف الشيء على
نفسه كما ان كونه ليس من المعاني الحقيقية لا يدل بمجرده على كونه مجازا الا انه
من ضم مقدمة اخرى ورعاية ترتيب بينهما يصح الاستدلال فيمكن ان لا يلتفت
الى ذلك الاستدلال ولا يلاحظ فلا يحصل العلم بالمجازية فلا يلزم محذور
والقول بانه قد يحصل الالتفات او يمكن ذلك فيحصل العلم بالمجازية او يمكن
ان يحصل فيلزم المحذور قد عرفت دفعه الا ان يقال انه لا شك في انه يجب
ان يلتفت النفس اليه ويلاحظ فيحصل العلم بالمجازية الا انه بهذا الاعتبار بل
هذه العلامة ايضا بعيد عن الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الابصار واولى
الانظار ثم على تقدير تسليم ان يحصل العلم بالمجازية يقول انه لا يكون كونه
ليس من المعاني الحقيقية مع المجازية بل مقدما عليها لكونه دليلا لها فلا يلزم
ان يكون المجازية مقدمة على صحة السلب بل كون ان يكون كل منهما مقدما عليها
فلا يلزم مفسدة اللهم الا ان يقال انه على هذا او ان يقال المجازية عين كونه ليس
من المعاني الحقيقية بناء على كونه دليلا لها لكن الظاهر انه لم يكن المجازية وصحة
السلب كلاهما في مرتبة واحدة فيلزم ايضا ان يكون المجازية مقدمة على نفسها
زمانا في مرتبة واحدة وانه واما احتمال ان يكون المجازية متاخرة عن صحة السلب الصادق

كونها معلولين لعلة واحدة هي كونه ليس من المعاني الحقيقية فما ذكره المحشي على من تامل
واجتنب عن الاعتساف انما يحق اذا علم انه لم يحصل منافية فلا يحصل اول والله اعلم
فقد انه يمكن ان يحصل العلم اجمالا بان بعض المعاني الحقيقية لا يصح ان يسلب عنه من غير ان يعلم ان ذلك
البعض اي هو فلا يلزم العلم بكون ذلك البعض بخصوصه معنى حقيقيا حتى يقال انه هو المستعمل فيه المعروض انه
لم يصح سلبه عنه اذ لو كان غيره لصح سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة فتامل ويوجه ايضا ثبت
جريان هذا الوجه فان فائدة الا اضاعة المداد ولم يكن نفعا الا تكثير السواد ومثل
هذا جار في جميع الوجوه المجازية اذ لو قول اذا كعدت قرينة على ان المراد المعنى المجازي علم ان
المستعمل فيه هناك من افراد المعنى المجازي للفظ فتدبر اراد افراد المراد لكن الم
قد اشرنا الى دفعه فتذكر فما ذكره ليس بما يكن ان يقال مراد السيد ان هذا الجواب
لو اورد في علامة الحقيقة الخ وان اندفع الدور لكن يرد ايراد اخر فلا ينفع بل ينبغي
ان يقال انه يخص بعلامة المجازية كالجواب الاول ولذلك قد تعرض الشارح في الحواشي
للمجازية دون الحقيقة وليس المراد انه يندفع الدور به في علامة الحقيقة ومحاله الدور يرد عليه
شيء فتدبر ونفسره اولى اما اولا فان قلت ما الباعث على جعل العلامة
ان عدم تبادر الغير حتى يرد الاشكال لا تبادره الى الغير مع سندية مثل هذا الاختلال قلت
كانه لما كان الاول اشمل فلذلك جعله علامة اذ لا ريب ان عدم الشمول وان لم
بالعلامة لكن العلامة الشاملة احسن واولى باعتبار من غيرها فاعتبر واما ثانيا
فلان المراد يمكن ان يقال ان حاصل الاعتراض ان في المشترك المعنى متبادر فلا يكون
حقيقة ويوجبه في بعض الجواب يمنع عدم تبادر الغير فيه بل المتبادر احدهما فيندفع الاعتراض
لكن يرد انه يلزم ان يكون للمعنى مجازا وهو ما اورده المصنف والم يلزم في القول
لكونه للمعنى حقيقة وهو خلاف الاتفاق وهذا يلزم على الوجه الذي الم كما اشار اليه
المراد الا ان يقال انه على الوجه الاول يمكن الزام ذلك وفي هذا الوجه يصرح بالالزام لكن

فتأمل. وعلى دعواه اه فإن قلت لا يكفي تبادره إلى الذهن من غير اعتبار الإرادة

ولا يعتبر الإرادة على المعنى بل يعتبر احتمال كونه مرادا ويحتمل إرادة كل من المعنيين

قلت هذا بعينه هو ما ذكره الشارح بقوله ولو في كتاب ويكفيه المحشي فتأمل. لأن

المراد بتبادر الغير تبادره من حيث أنه مراد سواء كان على التعيين أو على سبيل

البدل على الصحيح بين قولي الأصول وذلك لأن الجواب لا يتم بدون ذلك ولا يندفع

أصل الاعتراض إذ يصدق على المعنى المجازي للمشترك أنه لا يتبادر إليه غيره من حيث أنه

مراد فيكون حقيقة فتدبر. أقول ويمكن أن يقال اه يمكن أن يقرأ المتبادر الثاني

على صيغة اسم المفعول أي الذي يتبادر إليه الذهن ووجه الأول يكون حاصل المعنى

ما ذكره المحشي فتدبر. وذلك كاف في كون المتبادر اه يمكن أن يوجه بوجه آخر وهو أن

يكون المراد أن ذلك كاف في كون المتبادر بالكسر على ما ذكره المحشي أو بالفتح على ما ذكرنا

غير المعنى المجازي الذي فرضه المعترض فيكون إشارة إلى دفع أصل الاعتراض بأن يتبادر

كل منهما على سبيل البدل كاف في كون المتبادر غير المعنى المجازي الذي فرضه يلزم

كون ذلك المعنى حقيقة إذ لا يكون المعنى المتبادر غير ذلك المعنى وهو كل منهما فلا يصدق عليه أنه لا يتبادر إليه

غيره ولو حمل الكون على هذا المصدر كان المآل لكان أظهر ويكون المعنى أن ذلك أي تبادر كل منهما على

سبيل البدل كاف في كون المعنى متبادرا غير المعنى المجازي الذي ذكره فبطل ما ذكرت من أنه يصدق

عليه أنه لا يتبادر إليه غيره فتدبر. وقوله فلا يلزم كونه للمعنى مجازا إشارة إلى دفع قوله فلا

يلزم أن يلزم كونه للمعنى مجازا إذ لا يصدق عليه أنه يتبادر إليه غيره إذ المراد بالتبادر

التبادر من حيث المراد وغير المعنى لم يتبادر كذلك بل المتبادر كذلك هو المعنى الذي لا يكون

أنه لو كان بدل قوله فلا ولا بالواو لكان أظهر في هذا التوجيه فافهم. ثم لا يخفى أن

ما ذكره اه قد عرفت أنه على ما وجهنا يكون في عبارة الشارح بيان ذلك المعنى مركبا على

توجيه المحشي إنه يكون قوله كون المتبادر بالكسر أو الفتح إشعار بمعنى المتبادر ودفع أصل الاعتراض

في الحاشية وكلام شرح الترجيح المنقول المشهور ليت شعري ما وجه الاستعاد في

بعض لم يوجد لفظ المنقول وقع يمكن أن يكون المراد أن كلام شرح الترجيح في معنى لا يكون

مشعرا بذلك ولعله هو الصحيح. وبهذا يشعر عبارة الشرح لا يخفى أن عبارة الشرح

كما يلائم هذا الكلام ما ذكره المحشي الصالح لا يلائم ما نقله المحشي بقوله وربما قال لو كان إشارة إليه

المحشي لكن شارح الشرح لم يذكر الوجه الذي ذكره المحشي وذكر الوجهان الآخران فقوله في هذا الوجه

وبهذا يشعر عبارة الشرح إشارة إلى عدم ملائمتها للوجه الأول وهو كذلك فلا يغفل الثاني

بحصر فيها وفي العقل بهذا الاكتفاء عرفا هو الظاهر أن مبنى الكلام ليس على الحصر بل

الاكتفاء وبيانا لكونهما أكثر وقوعا وأظهر تعلقا فتدبر. ويرجع حاصله إلى العلم اه

في إرجاع ذلك إلى هذا تأمل إذ لو كان نحو العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة

للاطراد وإن تحقق العلم بوجود العلاقة المصححة في الطرفين يعلم كونه مجازا غير مطرد ويحتمل

فلا دور لا يتحقق أن المعروض استعمال اللفظ وصحته فإذا تحقق العلم بعدم الوضع

وبعدم العلاقة الموجبة للاطراد أن يتحقق العلم بوجود العلاقة الغير المطردة ولكونه

مجازا غير مطرد السببية فموقوف العلم بكونه مجازا على كونه مجازا غير مطرد وهو دور كما ذكره

لأنا نقول عبارة ما ذكرت إنما هو استلزام العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة

للعلم بالمجازية بعد فرض الاستعمال وصحته وهذا لا يوجب الدور بل لا بد من مثل

ذلك من العلاقة نعم لو كان العلم بها هو بعينه العلم بها لزم الدور وليس كذلك وإن حصل

أن العلم بالمجازية موقوف على العلم بعدم الاطراد فهو موقوف على العلم بعدم الوضع

وعدم العلاقة المطردة وهذا ليس هو العلم بالمجازية حتى يدور بل يلزم منه العلم بالمجازية

بناء على أنه إذا لم يتحقق الوضع والعلاقة المطردة لم يكن حقيقة ولا مجازا مطردا والمفروض

استعمال اللفظ وصحته فيكون مجازا غير مطرد وظاهر أنه لا دور فيه نعم يمكن أن يقال الأولى أن

يكون بتوسط عدم الاطراد لغوا محضا إذ لا مدخل له في العلم بالمجازية بل يستوي إذا جعل

العلاقة بين عدم الوضع والعلاقة المطردة اذ العلم بالمجاز يحصل من العلم بذلك سواء لوحظ

معه عدم الاطراد ام لا بل باعتبار عدم العلاقة في المطردة الصالحة لغو يحصل بل سؤال يحصل

العلاقة بين عدم تحقق الوضع حين تشمل المجازات المطردة الصالحة نعم انما يحصل عدم الاطراد

علامة لو امكن العلم بعدم الاطراد مع القطع عن علية واما اذا لم يمكن ذلك كما هو

المسلم في الجواب فلا فافهم وانه في المقام الذي يكون الغرض تحصيل العلم بان اللفظ

مجاز فيه ام حقيقة يحصل العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة في المطردة بعيد جدا فلا يحصل

للحسبان بشيء من هذه العلاقة فهذا ام ان لزوم توقف كونه مجازا على كونه مجازا لم يسلم

لا حاصل ان كونه مجازا موقوف على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد موقوف

على العلم بكونه مجازا غير مطرد وهو موقوف على العلم بكونه مجازا واما كون المحذور

هذا اظهر فلانه يلزم توقف الشيء على نفسه بثلث مراتب وهكذا كان تم تسمية وكون

بطلان الاول ظاهرا اظهر من الحس لذي العينين فتبصر لا يقال يكون بالعلم

الظاهر ان المراد هو الوضع المعلوم تحققه في الجملة باعتبار الاستعمال وان لم يعلم كونه

حقيقة او مجازا وتحصل مراد المصنف انه هو ذلك فافهم وانت تعلم ان الاحاطة

تكل لم يوجد لكلام الشارح بهذا ولا يحصل لصحة ارادة شيء الا الوضع فيستغرب العلم ان

الوضع المفروض تحققه انما هو وضع لمعنى يعينه مختص بذلك المحل لا استعداد الى او

الى تحقق وضع لمعنى مجازي غير مختص اذ لو كان حقيقيا او مجازا كذلك لكان مطردا وبالجملة

كان على الشارح ان يقول بعد قوله ولا يحصل لصحة الارادة الا الوضع فيستغرب

تعلم عدم الوضع لكنه قد عدل عنه الى ما ذكره للاشعار بان العلم بعدم الوضع الذي يتوقف

عليه العلم بعدم الاطراد هو مرتبة العلم بالمجازية او المطردة بعد فرض صحة الاستعمال

فلا نسلم حصول مثل ذلك علامة للمجازية وبعد ذلك شرع الى لزوم الدور بقوله فاذا

تعلم اه وح فلا استدراك فتامل على فرض ان عدم الوضع تعلم بالمجازية هكذا

فيما اذا ما من الشيخ ويحصل به سهوا او الخ على فرض ان عدم الاطراد تعلم بعدم الوضع

والمفروض انه فلا تغفل احدهما ان انه بهذا الجواب وان اندفع الدور لكنه

اشتراه الى ما سابقا من حديث لغوية توسط عدم الاطراد وارد عليه الخ فلا تغفل

وثانيهما ان ما يحقق انه ويمكن دفع الدور بوجه اخر الخ وهو انه يجوز ان يكون المراد بعدم

الاطراد هو عدم صحة القول في خصوص بعض المواد وظ ان العلم بهذا لا يتوقف على العلم

بعدم سبب الاطراد بل يكفي فيه العلم بعدم سبب صحة القول في خصوص هذه المادة فقط

وح فلا دور بيانه انا نقول مثلا ان اسأل القرية مجاز لان اسأل غير مطرد اي لا يقول مثلا اسأل

البساط وظ ان العلم بهذا انما يتوقف على معرفة عدم الوضع في خصوص هذه المادة

لا مطلقا ولا في اسأل القرية فقد توقف العلم بعدم الوضع في اسأل القرية على العلم بعدم

الاطراد والعلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع في اسأل البساط لا في اسأل القرية ولا دور

نعم لو كان الغرض معرفة كون اسأل مجازا اي السؤال عن الاهل مطلقا وانما علم ذلك بعدم

الاطراد في جميع المواد ولا نعلم ذلك الا بعدم وضعه لهذا المعنى يلزم الدور على ما ذكره ولكن

لا كلب حمل العلامة على هذا فتامل او بنت ووجه اعتبار المانع بعد ذكر الفتية بعدم المانع

كون العلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع كما ذكره شارح الشارح وح للادور وانت خبير بان

عدم الاطراد اذا كان لمانع لا يصلح علامة للمجازية اذ لا شك انه يجوز ان يكون الحاصل مثل

موضوعا لكل فرد العلم ولكن منع الشارع عن اطلاقه عليه تعالى فلا يكون الحكم بمجرد عدم الاطلاق

عليه تعالى بان استعمال الفاضل في غيره العالم مجاز فكيف مع العلم بان عدم الاطلاق للمنع لا للعلم

بالمجاز انما يصح اذا كان عدم الاطراد ليس لمانع وح فيلزم الدور ولم يصح الجواب المذكور

لان الفتية بعدم المانع وان لم يذكره لكن لا بد منه في الواقع وهو منشأ الدور على ما ذكره

الا ان يقال مع وجود الوضع لا يتصور المنع ووجود المنع كاشف عن عدم الوضع وللمنع فيه مجال

فتامل لا يلزم الدور لان عدم الاطراد اه هذا اذا لم يكن معنى كلام الشارح لكنه حسن في الجواب

لا كلام انه لو توقف على معرفة عدم الوضع مطلقا الخ لا يلزم الدور بل يلزم توقف معرفة عدم الوضع في خصوص اسأل القرية على معرفة عدم الوضع مطلقا ولا دور لكنه لا يصح العلامة الا وقع الاصل كما لا يخفى منه دام ظله

مستحس ولذا اوتر لزوم بالقدح فى المقدمة الحكمية بناء على ما يظهر من كلام الشارح الى من انه

حصل المقدم الحكمية ان ذا السبب مطلقا انما يعلم بسببه فقدح هنا بانه قد يعلم عدم الاطراد

فيهما بالنقل والاستقراء واما لو حمل ان المقدمة الحكمية ان العلم بذي السبب اذا لم يكن محسوسا

لا يحصل الا من العلم بسببه كما يعلم السيد والمشترى بوجه لم يتوجه القدح بان عدم الاطراد ههنا

محسوس بالنقل او الاستقراء فلا يلزم ان يعلم بسببه ولح فليس فيه قدح فى المقدمة الحكمية اصلا

فافهم قلنا هذا انما يصلح دليلا لما ذكر لعل المراد ان هذا انما يصلح للدلالة على المجاز فى بعض

الموارد مثلا اذا علم اتفاقا والتطواطو ولكن ليس علامة تحكم الاستدلال به فى جميع الموارد

لانه اذا احتمل التطواطو لا يحكم الحكم بالمجاز وانما العلامة التى يعلم بها المجاز فى جميع

على خلاف الطبع اذ به يعرف عدم التطواطو الخ واما قوله والاولى ان يقال فيه فلعله اشارة

الى ان احتمال التطواطو مندفع بنفس العلم بكونه حقيقة فى احد المعنيين اذ لو كان متواطيا

لم يكن حقيقة فى شىء منهما بل فى القدر المشترك فالسؤال باق كما لو والاولى ان يقال لظهور الكلام

وجه توجيهه بخلاف ما لو حمل على ما ذكره المحشى من الفرق بين العلامة والدليل اذ لا وجه له

اصلا لكن يرد عليه ما وجهناه به ولو لا الاولى ما فيه لم المراد بالعلم بكونه حقيقة فى احد المعنيين العلم

بهذا الحكم بكونه حقيقة فيه فى الجملة اى اعم من ان يكون حقيقة فيه بخصوصه او لا انه فرد لمعناه الحقيقي

لان انه حقيقة فيه بخصوصه ولح فاحتمال التطواطو باق فتامل لجواز ان يكون اللفظ

قد ظهر بما ذكرنا انه على هذا لا بد ان يحمل المفروض هو العلم بان اللفظ حقيقة فى

احد المعنيين فى الجملة لا بخصوصه فتدبر والاظهر ان يقال ان العلامة لا تعم ما هو من المعنى

كما فى بعض الامثلة كذا وما ذكره الله على ما ذكره شارح الشرح كانه اظهر وما اورد

اولا امر سهل مع انه يمكن ان يحمل داخلا تحت المجاورة المذكورة وهى من انواع العلاقة

بان يحمل المجاورة اعم من المجاورة فى الذكر وما اورده ثانيا يمكن دفعه بان

المراد بالمصاحبة فى الذكر كونه بحيث يقع مصاحبا له فى الذكر وظاهر هذا المعنى محقق

ڨ

قبل الاستعمال فتامل فى الحاشية واراد بالمعنى المورد والمحل على ما اشار اليه بقوله ولا يبقى

مكرا الله لم يظهر لى وجه الاشارة بادى النظر ولعله يظهر بعد التامل فتامل مفاده

انه ثابت متحقق الخ دعوى العلم بحقيقة اللفظ لا يكون مستعملا فى المعنى المجازى بل كونه

مستعملا فى المعنى الحقيقي لا يخلو عن الاشكال وان كان المفهوم من ظاهر عبارة الشارح ذلك

فالاظهر ان يقال المراد ان هذا غير ممتنع اى لا يلزم منه مفسدة كما ان

عدم استلزام المجاز الحقيقة اذ قد يتوهم انه يلزم منه الفساد كما ذكره المستدل المثبت

للاستلزام فالمراد بالامتناع ما يشمل الامتناع الوقوعى لا خصوص الامتناع الذاتي

على ما فهمه المورد وعلى هذا فالمراد بعدم الاستلزام هو عدم امتناع الانفكاك

بهذا المعنى وبالاستلزام امتناع الانفكاك كذلك وهو ظ فى الحاشية لو حمل

الاستلزام الخ لا يخفى انه على ما حملنا لا يرد شىء مما ذكره اصلا اما الوجه الاول فظاهر واما

ما ذكره من الترقى فلان المراد ان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى يستلزم استعماله فى المعنى الحقيقي

فى الجملة لا انه كلما استعمل فى المعنى المجازى يجب ان يستعمل فى المعنى الحقيقي فى الجملة اى كلما استعمل فى

المعنى المجازى يجب ان يستعمل فى المعنى الحقيقي فى ذلك الوقت وهذا الخ ظاهر

الشارح انما هو افادة المعانى المركبة هذا انما يتاتى على ان الغرض الاهم انما هو ذلك واما افادة

المعانى المفردة فقلما يتعلق بها غرض لعدم الحدوث فيها او على توهم انه لا يصح ان يكون

الغرض افادة المعانى المفردة للزوم الدور على ما اشار اليه فى عوائد الكاشى وبالجملة

لا يتوقف المقصود على هذا الحاصل ان الغرض من ذلك وليس فائدة وضع

اللفظ للمعنى انما هو افادة المعنى فاذا لم يستعمل انتفت تلك الفائدة فتدبر ثم لا يخفى

ان هذا الدليل يدل على ان كل لفظ وضع لمعنى وجب استعماله فيه سواء كان له مجاز

ام لا فلا تغفل وهو ان الاصح بناءه على ان يتحقق صحة الحمل على المجاز اللغوى المفرد

كانه كاف فى اتمام الاستدلال وان احتمل الوجود الاخر اذ نقول فى انه لو استلزم

المجاز الحقيقة لكان النحو قاعدة الجواب على السياق منطبقا على الوجه الذي يكون مجازا في المفرد
حقيقة واللازم منتف لانا نقول انها لم تستعمل في المعنى بل انما استعملت في اجزاء ما
ليس مجازا في المفرد فلا يستلزم الحقيقة لانا نقول ان لم تستعمل فلا شك في صحة الاستعمال
وهو كاف في تمشية الاستدلال اذ لم يخصصوا النزاع بالمجازات التي يعلم استعمالها
اهل اللغة بل دعوى الاستلزام كما يشهد به دليله عام يشمل المجازات التي لم تستعمل الا ان الا
فاذا استعملنا قامت الحرب على ساق على الوجه المذكور يتم الدليل فما قاله من الدليل
على الخلط انه يمكن ان يكون مراد المستدل انه لا يستلزم المجاز الحقيقة لكان نحو قامت الحرب
على ساق حقيقة يكون هو مستعملا فيها مع انا نعلم قطعا انه لم يستعمله احد في معناه الحقيقي
ولم يقصد ذلك منه نظرا الى ادعاه المحشي في عدم استلزام الحقيقة المجاز بل دعوى ذلك اظهر جدا
مما ادعاه وليس مقصوده انه ليس لتلك المركبات حقائق اصلا حتى يرد عليه ما اورد المحشي
نعم المجيب قد اخطأ ولم يفهم المراد فاورد انه ترك الالزام فاختلط بين المعلوم
والصدق انما الصدق في حق المجيب لا المستدل فافهم لانه غير صحيح لو حذف منه الا لكن
منطبقا على ما ذكرنا بلا تكلف ولم يرد عليه ما اورده المحشي ومع هذا انه يمكن التكلف
بان يكون المراد ان استعمالها في تلك المقامات يصح اصلا لانه اي كل واحد من تلك المقامات
معنى غير صحيح معلوم انه لم يستعمله احد فيه فح ينطبق على ما ذكرنا وليس المراد ان الاستعمال
غير صحيح حتى لا يستقيم فتأمل بل نفي المجاز العقلي هذا اذا حمل ما ذكره في السؤال المصدر
بقوله فان قلت على المجاز العقلي فقط لان ما ذكره بقوله قلت صريح في ذلك المعنى
على هذا الكلام في لزوم نفي المجاز في المركب مطلقا كما لا يخفى على المتأمل واما اذا لم يحمل على ذلك
فكلامه يستفاد منه امران اولا بان المجاز في المفرد ثم حكم ثانيا بان المجاز في المسند حقيقة
قال والذي يزيل الوهم بالكلية الخ ولا دفع له ولم يرد ما اوردنا عليه لو اذا حمل
السؤال على انه سؤال على الجواب الثاني بان المجاز في هذه الامثلة عقلي ويكون الجواب لم يكن

المجاز العقلي بعيد لا يرد ما اوردنا على الجواب المحقق من انه يلزم منه نفي المجاز في المركب
او العقلي اذ الظاهر ان المجاز انما هو في المفرد في تلك المجازات التي لا تحقق لها معان
حقيقية فلا يلزم منه نفي المجاز في المركب مطلقا اذ يمكن ان يتحقق المجاز الذي يكون لها
حقائق واما اذا حمل السؤال على ان المجاز في الهيئة التركيبية فلا يمشي هذا او كلام في الجواب
على هذا الحمل على انه لا يتحقق المجاز في المركب اصلا كما لا يخفى وعلم انه على التوجيه الاول الا لو
انه على الجواب المحقق ما اورده من انه يلزم منه نفي المجاز العقلي لانه لو كان لازما
مركبا لكن لا يلزم من الجواب المحقق على ان الكلام الآخر لا ربط له به وعلم ايضا انه اذا
حمل السؤال على انه سؤال على الجواب لكن بان المجاز العقلي يجري ايضا التوجيه الذي
ذكره المحشي لدفع لزوم نفي المجاز في المركب وهو ظ لكن نفي المجاز العقلي لازم فما قال
ما لم يحمل السؤال على انه اراد انه كلام سيظهر عن قريب ولا يخفى ان هذا
الاستبعاد اي على الاحتمال الآخر واما على الاحتمال الاول فكان الاستبعاد في موقعه
فتامل في اي شيء يعلمون ان اسناد الرد الى الرؤية دعوى ذلك
في خصوص هذا المثال لا يلزم الاشكال وكذا في بعض الامثلة الاخرى فالاظهر ترك
هذا القول والاكتفاء بالانكار في جميع الصور فتدبر الشارح والذي يزيل
الوهم بالكلية اه يعني ليس الذي يزيل توهم المجاز في المركب والاسناد بالكلية يجعل
الفعل مثل يسر مثلا مجازا في التسبب العادي وحقيقة في السبب الحقيقي فيكون المجاز
في المفرد لا في المركب كما ذكره الشارح وهو كما ترى والظاهر ان غرض الشارح هو الموافق
لما حققه من ان المجاز في المفرد وما ذكره من الظاهر من ان المجاز في الاسناد بان يجعل
المجاز في المسند الذي هو المفرد فلا يثبت ما حققه ولهذا ايضا حمل كلام الشيخ عليه بان يقول
المراد بالاسناد هو المسند او الاسناد الذي في المسند وحاصل كلامه انه لو حمل الاسناد على
ظاهره فالقول بالمجاز فيه بعيد والذي يزيل الوهم اي الوهم الذي نشأ من كلام الشيخ

٣٢

لكن لو كان هذا الكلام ... لا يصح هذا التوجيه ... وجه بوجه عليه ... كما لا يخفى

حيث تراءى منافيا لما حققنا هو ان جعل الفعل مجازا في المسند اوجه لسيعم ما ذكرنا
ويمكن حمل كلام عبد القاهر رحمه الله عليه حتى لا ينافي ما ذكرنا ولا يعترض وهم ذلك هذا اذا
كان السؤال سؤالا على الجواب واما لو كان سؤالا على الحجة الثانية بان المجاز ليس في
الهيئة التركيبية بل في الاسناد والذي هو امر عقلي فتوجيهه لم الذي يزيل الوهم الذي نشأ
من كلام الشيخ حيث يفهم منه ان المجاز عقلي هو ان جعل الفعل مجازا في المسند وحمل كلام
الشيخ عليه حينئذ لا يلزم كون المجاز عقليا الذي حكما بعده وسطوع ما حققنا من كون
المجاز في المفرد لكن لا يخفى على من له ذوق ان هذه العبارة على ما ذكرنا بالوجه الاول الصق
من الثاني واما الايراد على ما ذكره المحشي سابقا فلا تأمل لا يرد ما في شرح المفتاح
ان هذا الحد جدا مثلا مجاز لكونه اشتدادا وقع كما ذكره الابهري
ولم يستعمل فيه والاجارة فيه للمنع مجال وجه ملكوك مستعملا في اللفظ العام المتحقق
في ضمن بعض افراده لا بخصوصه فلا يكون مجازا غاية الامر انه لا يكون استعماله فيه وفي ضمن
الافراد الاخرى ولعل المانع قدير وبهذا احتمال لكن حمل كلام ليس ايراد على
شارح الشارح اذ هو ايضا اشار الى ذلك بل هو نقل كلام وشرحه فلا يعقل
في المشبه وكون المجاز مستعملا مخصوصه لا يعرفها فيه والتعسف في الكشف كما بانه
قد يعلم ان فيه الحال الا انه لم يعلم منع العرف واللغة عنه فكيف يحكمون بانه بحث
ويكون مخصوصه بدون المجاز على ما ذكره المحشي بأكثر محمل الرابع وكان قوله فتأمل بعد
اشارة الى هذا او الى ما اشرنا اليه من التعسف في حمل الاستلزام على الوجه الاعم الذي
ذكره هذا او لا يخفى ان هذا الذي ورد على ما ذكرنا وكذا حمل الرابع لان مراده على
انه لا يلزم مفسدة من كون مخصوصه بدون المجاز وهذا الاثبات كون المجاز في الفعل
قدير حيث قال فيه انه لم يرد ذلك لانه ذهب عليك لم يتصور كلام شارح الشرح
لهما كتب تقابل شفاه وتحصيل له وجه توجيه كلام مشكل جدا فلنعرض عنه ونقول

[illegible]

غاية ما تراءى هيهنا انه اذا كان المقصود في انبت الربيع هو ان يصور معناه ويستعمل فيه الى اثبات
الله تعالى فيه فيصدق به فان هو الا انه مجاز اذ ليس الا ذكر الملزوم وارادة اللازم
وليس ما ذكر الا ذلك والجواب ان المستعمل فيه في الكناية هو اللازم لا الملزوم وهيهنا
بالعكس فيفارق ان وتحقيقه طويل الذيل ولكون المستعمل فيه اللفظ هو طول القامة لا طول
النجاد ولكن بهذا الاستعمال باعتبار ان طول النجاد ملزوم له فهو مصحح للاستعمال لا مستعمل فيه واما
فيما نحن فيه فالمستعمل فيه هو اثبات الربيع لا اثبات الله تعالى فيه لكن ليس المقصود ان يصدق
به بل العقل بعد ملاحظة هذه المعنى يعلم ان اسناد الانبات الى الربيع باعتبار المبالغة
في تلبسه بالفعل وان المنبت حقيقة هو الله تعالى فيصدق بان المنبت الحقيقي هو في الربيع ما اللفظ
مستعمل في معناه الحقيقي ولا كون رفعه انما التجوز عقلي ان شاء الحكم به العقل وهو الاسناد الى
غير ما هو له باعتبار علاقة فعدنا الى الوفق بهذا ومن لطائف كلامه ليس علم ان في ضمن
ليس الا الاشارة الى ما ذكرنا من الوفق بين هذا والكناية وان لا سلط فيه اصطلاحهم
في كلام المحشي مسامحة حيث قال الحق انك بل في افادة التصديق اه اذ ليس مستعملا في افادة
التصديق الحاصل التصديق والتصور خارجا عن المتصور خارج عن مدلول اللفظ والمعنى
ليس مستعملا في اثبات الله تعالى في الربيع والا كان المجاز لغويا لا عقليا بل في اثبات
الربيع كما هو صريح كلامه اليه بعد ذلك فلعل المراد انه مستعمل في اثبات الربيع ويستفاد منه
او بمعونة العقل التصديق باثبات الله تعالى فيه واليه اشار بقوله وذلك لحكم العقل اه
فتأمل اما ان يكون مع التصور بالذات منه انه حمل التصور والتصديق في
كلام شارح الشرح على الادراك كما هو ظاهر بل على المفهوم التصوري والتصديقي
وقد نقل حمل شارح الشرح قول الشارح اورده لتصوره اه على ان المستعمل فيه هو المعنى التصوري
فيقول ان اراد به التصور المقابل للتصديق فيكون المجاز لغويا وان اراد به
الاعم المتحقق في ضمن التصديق فيكون كناية وانت خبير بانه وان كان يحصل للاعراض

وجه توجيه واستقامة في الجملة لكن حمل عبارة الشارح عليه بعيد جدا وايضا بعد تقرير الكلام

على هذا الوجه لا يمكن حمل احتياج الشق الاول على ما ذكره المحشي بل الحق ان يختار الشق الثالث ويقول

بينه وبين الكلام بما اشرنا اليه فلا يستقيم قول المحشي ويحمل يحصر فيما ذكرنا وباطل كلام

المحشي ههنا لا يخلو عن تذبذب واضطراب والله اعلم بالصواب ارادنا بالتسبب

المعقول اه اعلم انه يمكن تقرير هذا الاحتمال بوجهين احدهما وهو الظاهر من عبارة المحشي ان

الفعل موضوع للاسناد الى ما هو فاعل حقيقي عند المتكلم فاذا استعمل في الاسناد الى

ما ليس فاعلا حقيقيا عنده كان مجازا مطلقا وح نقول انبت في قولنا انبت

الربيع يكون مجازا لانه يستعمل في الاسناد الى الظرف اذ هو بمعنى انبت الله في الربيع

ويحتمل ان يراد بانبت الربيع اسناد الانبات الى الربيع بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة

المذكورة وح ايضا يكون انبت مجازا لانه يستعمل في الاسناد الى ما ليس فاعلا حقيقيا

وان كان بعنوان الفاعلية ولو اريد بهذا المعنى معنى المجاز العقلي المراد الظاهر

ان جعل الربيع فاعلا باعتبار العلاقة المذكورة مجاز عقلي فقد يكون في المجاز العقلي

والمجاز في المسند في اعتبار واحد ولا ضير فيه وثانيهما ان الفعل موضوع للاسناد

الى الشيء بعنوان الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا اولا وعلى هذا اذا اريد بقولنا

انبت الربيع انبت الله في الربيع يكون مجازا في الفعل واما اذا اريد اسناد الانبات

الى الربيع بعنوان الفاعلية فلم يكن مجازا في الفعل بل يحقق فيها المجاز العقلي فقط من

جعل الربيع فاعلا واسناد الانبات اليه بعنوان الفاعلية وعلى هذا لم يجتمع

المجازان باعتبار واحد فتدبر اقول ويمكن ان يقال الى اه قد يقال ان الاولى

ما ذكره اه حول على ان هذا في الحقيقة اه لان ذلك اعتراض على شارح الشرح

وليس هذا اعتراضا عليه اذا اراده على الاحتمال الذي ذكره الشارح بانه غير صحيح لانه لا

يتحقق احتمال اخر صحيح ولا يبعد ان يحمل كلام شارح الشرح على هذا الاحتمال بان يكون

المراد ان انبت مستعمل في التسبب العادي اي فيما هو سبب للنبت بحسب العرف مع انه وضع للتسبب

الحقيقي اي ايجاد النبت وعلى هذا يكون الكلام في موقعه وليس هذا ايراد على شارح الشرح اه

لا يقال ان شارح الشرح قد وجه اولا الاحتمال الثالث الذي هو مختار المص على وجه لا يرد عليه شيء مما

اورده ثم اورد الاعتراض على شارح الشرح فاراده انما هو على شارح الشرح لا على ما هو راي

المص بل ذلك ولو ردوا هذا الاعتراض على ما اختاره المص كان خطأ منهم حيث حملوا

مختاره على ما قاله الشارح هذا وما ذكره شارح الشرح هو ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده

الى المسند اليه المذكور اه وكان يرجع الى ما ذكره المحشي بقوله اول ويمكن ان يقال اه لكن يرد

على شارح الشرح ان المص في تقرير الاحتمال الثالث حيث قال الثالث ان المسند اليه استعارة

بالكناية على ما هو الظاهر الاسناد اليه حقيقة والاسناد الانبات اليه قرينة لها لا استعارة وهو قول

السكاكي وههنا ليس لك ان تحكم بوجيه التخييلية ههنا فانه لما جعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل

المختار اخذ الوهم في تصويره بصورته واختراع لوازمه له فاخترع للربيع مثل صورة الانبات

المخصوص ثم اطلق مع ذلك المثل الذي هو الانبات الوهمي لفظ انبت فيكون في الربيع استعارة

بالكناية وفي انبت استعارة تخييلية على قياس ما قال في المنية والاظفار لكن يتوجه على السكاكي

انه قال ان قرينة المكنية قد تكون امرا وهميا كالاظفار في اظفار المنية وقد تكون امرا

محققا كالانبات في انبت الربيع وح لا تخييلية ههنا وهذا اه ويمكن ان يحمل الاستعارة

التخييلية ههنا على ما هو مصطلح الاكثر لا على اصطلاح السكاكي فالمراد ان المتأول الذي ذكره السكاكي

في انبت الربيع يرجع الى الاستعارة التخييلية في الانبات على ما هو المشهور لا على اصطلاح السكاكي

ولعل ما نبه عليه ذلك شهرة هذا الاصطلاح بخلاف اصطلاح السكاكي وفيه بعيد

ولا يعد ان يقال المناسب لقول السالك انا وبارك في الربيع هو ان يبين الى ما الذي فيه انه

من اي قسم لا الذي في الانبات على ما هو مفاد الوجهين المذكورين فافهم والعذر الذي

ذكره المحشي ان لا يعذر ما فهم المعترض فلا يظهر اذن ان يحمل ذلك على سهو العلم كما ذكره شارح الشرح

عطما فى شرح الشرح متعلق بامثال هذه الايرادات للاوقع لايراد امثال هذه الايراد على مثل هذا الكتاب كما اورده شارح الشرح اذ ذلك ان الشارح كان عالما بتلك الاصطلاحات لكنه لم يبال بها ووضع المجيلية مكان الاستعارة بالكناية لتعلقه المذكوره لانه لا حاجة الى ادخال تلك الاصطلاحات فى مثل هذا الكتاب الذى ليس من فن الرسائل المتوضحة بيان علم حاصل الكلام ولا كتب ملاحظة تلك الامور فى العبارة والتوقف بتعبيره الكثرة فلا يعقل وقد يقال ليس المراد ان الاتفصيل المقام وتحقيقه انه لا تخلوا اما ان يكون ان الهيئة موضوعة للاسناد الى ما هو فاعل حقيقة عند المتكلم او فى الواقع موضوعة للاسناد الى الذى بعنوان الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقة عنده او لا على ما هو نظره فى الاحتمال الثانى فعلى الاول يقول ان انبت الربيع المستعمل فى انبت الله فى الربيع او فى انبات الربيع كيف يكون الربيع فاعلا والاول هو الظاهر من كلام المص لكن فى تحقق المجاز فى الهيئة بدون المجاز العقلى اذ الظاهر انه لا مجاز فى اسناد الانبات الى الربيع باعتبار الطرفين وعلى الثانى يتحقق المجاز فى الهيئة واما المجاز العقلى فالظاهر انه لا يصح فى مثل الربيع فاعلا واسناد الانبات اليه بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة المذكوره مع انه ليس فاعلا حقيقة فيستوجب حمل الكلام على هذا الاحتمال لكن على هذا يحصل احتمال اخر غير الاحتمالات التى ذكرها الشارح وهو ان يكون المجاز فى الهيئة بدون المجاز العقلى كما ذكرنا والامر فيه سهل واما على الثانى فاذا قلنا انبت الربيع واسندنا الانبات الى الربيع باعتبار الطرفين يكون المجاز فى الهيئة وليس مجاز عقلى اصلا واذا اسندنا الانبات الى الربيع بعنوان الفاعلية لا يكون مجاز فى الهيئة بل مجاز عقلى فقط فهذا القائل كانه جزم بان الهيئة موضوعة للمعنى الاول وقال انه على تقدير تحقق المجاز العقلى يتحقق المجاز فى الهيئة البتة الا ان يقال على تقدير القول بوضع الهيئة انها موضوعة للمعنى الثانى وانه لا يجتمع المجاز العقلى والمجاز فى الهيئة فى اسناد واحد والله اعلم هذا غاية توجيه كلام الشارح ولا يخفى ما فيه من التعسف

الشارح

الشارح ولما انها تصرفات عقلية اراد بالتصرف العقلى ما يتناول استعمال اللفظ فى معناه المجازى لا التجوز العقلى فيندفع ما توهم ان فى بعض تلك الاحتمالات لا يلزم القول بالمجاز العقلى فكيف يصح الحكم على الجميع بانها تصرفات عقلية هذا ثم لا يخفى ان الحكم بان الجميع غير ابعد شيئا جعله المجاز المجاز قرينة وان شئت تلك كما هو الظاهر من كلام الشارح ط ما نسب الى مختار الامام وصاحب المفتاح واما ما نسب الى مذهب المص وعبد القاهر فانما يستقيم لو ثبت فى اللغة دلالة الفعل وكذا الهيئة على النسبة المذكوره والظاهر انه لو ثبت فانما يراد بها لا مطلقا فلو كان انبت مثلا موضوعا للنسبة الى ما هو فاعل فالظاهر انه لا وضع فى الهيئة ولا دلالة لها على ذلك وان كانت الهيئة دالة على ذلك فلا دلالة للمسند عليه فالقول بالتجوز فى المسند او الهيئة انما يصح على سبيل الاحتمال فقائل يحتاج الى دليل مثل ان يقال ليس المراد حصر الاحتمالات مطلقا بل حصر الاحتمالات المشهورة التى ذكرها القوم اول ضمه اه ان اريد بالاخلال الظاهر ان المراد ان السامع عند سماع اللفظ المشترك دون القرينة الظاهرة يصير متحيرا مرددا لا يمكنه حمله على شئ بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمله على المجاز وبدونها على الحقيقة فلا يصير متحيرا مرددا اصلا ولا يخفى ان هذه فائدة عظيمة وتلك مفسدة جسيمة انه لا يخلوا اما ان كان مراد المتكلم هناك هو المعنى الحقيقى وحينئذ اصاب السامع وفاز بالمرام من غير مفسدة او كان مراده المعنى المجازى وان لزم الغلط لكن هذه مفسدة اوردها بعد ذلك والحاصل ان التردد المخاطب وكره مفسدة تلزم فى المشترك دون المجاز واما حمله على الغلط فى بعض المواضع فهو المفسدة التى ذكرها فى بيان مفاسد المجاز فلم يتوجه الايراد الخ قال لما لم يجوز وضع لفظ للتقصيص اه لا يخفى ان الدعوى انما هو بعض على تقدير وضع لفظ للتقصيص بل مجرد الاحتمال بكلمة ليس الرد به لا سيما اذا استعمل فيهما كاللام المستعمل فى التهديد والاباحة بمعنى جواز الفعل فحاصل الكلام انه لو كان الامر مشتركا فيهما لزم التادية الى التقصيص ولا يلزم اثبات كونه حقيقة فيهما والزام تلك المفسدة على انه قد نقل عن بعض الذاهب اليه

على ما نقل سابقا الشرح مع التسهيل عن قولهم الامر للاباحة انه بمعنى جواز الفعل واما جواز الترك بحكم الاصل منه

ثم اكثرسهما وكيف ما كان فالاولى حمل الكلام على ظاهره فتدبر ادنعم من الكلام

وجوب التطبيق فيه بناء على ان الظاهره لا ينبغي حمل هذا مبنيا على هذا الاصل لظهور فساده

اذ لا يقول عاقل بان النهي عن الشي امر بجميع اضداده انما هو بجزئية حتى يكون النهي عن الزنا مثلا امرا

بالزنا وغيره من المحرمات كما يحرم مفصلات والله تعالى فالاولى ان يقال ان بناء هذا على انه اذا

حمل لا تفعل هذا في وقت كذا افاد لعلهم منه في العرف بحسب المفهوم انه جاز لك فعله

في الوقت الاخر وقد يعلم انه سيما اذا كان وسرا به كذلك فعله في الوقت الاخر

فالحمل على النقيض مبني على الاول وعلى الضد على الثاني فافهم كلفظ التوجيه

في انجم يكون التوجيه كاملا بل كمل الكراك في المجاز جميعا كما ذكره سنعم مجرد الاجمال

كاف في المرام كما ذكرنا فان المجاز لما اجراه فيه بعيف جدا والظاهر وبان

المفيده في المجاز الصيفافهم لان قوله اشتعل الرأس اه حاصلا انه لا يمكن لم يكون

المراد من كونه ابلغ كونه ابلغ باعتبار واحد من البلاغة اعني الفصاحة لان قوله تعالى اشتعل

الرأس ابلغ من شبت باعتبار الموافقة للمقام من حيث انه يشتمل على الاجمال والتفصيل و

غيره من اللطائف المشهورة كما ذكره س لا باعتبار الفصاحة اذ الفصاحة هي الخلوص

من تنافر الحروف والكلمات وعن الغرابة وضعف التاليف والتعقيد ومخالفة

القياس اللغوي وظاهر ان شبت ايضا خالص من هذه الامور كلها فكيف يكون اشتعل

الرأس شيبا افصح منه والحاصل اذا كان المراد الابلغية باعتبار واحد منهما وهو الفصاحة

يكون ابلغ بمعنى افصح وح ايضا يلزم التكرار لقوله قد يكون اوفق اما للطبع لتعلق الحكم

لان الخلوص عن النقل داخل في الفصاحة وبطلان ابلغ لا يمكن لم يكون من المبالغة كما سيجي

لا من البلاغة اما باعتبار جزئه الذي هو الموافقة للمقام فلانه يلزم التكرار لقوله اما للمقام

واما باعتبار جزئه الاخر وهو الفصاحة فلان المثال لا ينطبق عليه ولانه يلزم التكرار ايضا

لقوله قد يكون اوفق اه وبما قررنا ظهر ان قول المحشي اذ على هذا التوجيه يكون سهوا والصواب

واقول

والنص على هذا التوجيه اه ولو كان بدل اذ كلمة الواو والنص لا يمكن توجيهه بان يكون المراد

الابلغية في قوله تعالى اشتعل الرأس باعتبار الموافقة للمقام لا باعتبار الفصاحة مع انه على

هذا التوجيه سواء يكون ابلغ بمعنى افصح وح يكون قوله وح لا بلاغة اه بناء على الوجه الثاني

الذي ذكرنا هذا اولا لكن انه يمكن لم يناقش فيما ذكر من الوجه الثاني بعين ما ذكره س اذ الخلوص عن

النقل ليس من الفصاحة بل جزء منها معتبر فيها فلا يلزم التكرار من جزء اخير لكن لا يخفى

ان مثل هذه التوجيهات لا يرفع مناقشة الكلام بل يزيدها فافهم لا يخفى ان مثل هذا التكرار

يلزم فيما سيجي ايضا في عبارة الشارح لانه قال للسر كالنص قد يكون ابلغ وقد صرح هناك بانه ليس

من المبالغة بل من البلاغة باعتبار احد جزئيه وهو الموافقة للمقام ثم قال اوفق اما

للطبع او للمقام فلزم التكرار هناك صريحا وهو ظ اراد بكل من المقابلة والمطابقة

على ما في الشرح اه يمكن لم يكون اشارة الى ما سبق في الشرح في بيان فوائد المراد

حيث قال التقابل هو ذكر معنيين متقابلين وهو معنى المطابقة عند علماء البديع وفيه

ان ما سبق في الشرح هو معنى التقابل فقط لا معنى كل واحد من التقابل والمقابلة و

يمكن لم يقال ان فاعل اراد هو المحشي اي اراد المحشي بكل من المقابلة والمطابقة

على ما في الشرح ما فسره العموم به الاخر وعلى هذا يكون اشارة الى المثالين اللذين ذكرهما

الشارح ههنا حيث اورد مثال المطابقة على اصطلاحهم للمقابلة وبالعكس وفيه انه

ما يعلم الشارح لا يدل على انه على زعم الشارح يكون ذلك فافهم ويمكن ان يجعل فاعل

اراد هو الشارح ويجعل قوله على ما في الشرح اشارة الى المثالين المذكورين كما في الوجه

الثاني والحاصل ان معنى كل من المقابلة والمطابقة على الوجه الاول وقع في الشرح حيث

مثل لهما بما مثل هو ما فسره الاخر وفيه بعد ويحمل عبارته ههنا احسن حيث يكون

المراد من كل من المطابقة والمقابلة على ما في الشرح ما فسره به الاخر كما هو الوجه

الحسنية مما يظهر على الذوق المتدرب في اساليب الكلام وفي بعض النسخ على ما في

من الشرح وهو سهو اورده في جواب ايراد شارح الشرح قد اشار اليه هو الضم فلا يسعر
ظاهر سياق كلام وهو ظ باعتبار انه ذكر امرين متوافقين اه لا بمعنى ما في لوجه
الاول على ما ذكره من التكلف والاولى ان يحمل المطابقة على معناها اللغوي اي
الموافقة الذي يرجع ماله الى المخالفة على ما ذكره شارح الشرح على ما في بعض النسخ
فالاول منه انه غير موافق لما مر من قول الشارح من المراد من لفظ المطابقة كان جوابا
من سهو القلم او لم يسبق من الشارح من ان المراد من لفظ المطابقة بل الذي سبق
هو معنى المقابلة وكانه تنبه بذلك وضرب على هذه العبارة وكذا على قوله اما
ما في قوله واما ما في شرح الشرح على ما وقع في بعض النسخ الاخر اي حتى
ظهر بدلالة الضحك والتبسم . الشارح ومنها الاشتقاق منه باعتبار كالذي يأت
بمعنى ما نبت او ظهرت والمجاز قد لا يشتق منه كالامر بمعنى الفعل مجازا فانه
لا يشتق منه واورد عليه في شرح الشرح بان الاسم ان كان صالحا للاشتقاق
فيشتق منه سواء كان لمعنى كاوحى مجازا كالمنطوق وناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازا والا
فلا اشتقاق اصلا حتى ان الامر بمعنى الفعل وان لو كان حقيقة فيه لم يشتق منه و
اجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازا ولا يشتق منه
كما في قولنا رجل عدل وامثاله فانه واو بار ملك دفعه لظهور العدل وجه لطرده ان العدل
بذلك المعنى المجازي لا يصلح للاشتقاق حتى لو كان حقيقة فيه لم يصلح لذلك انما صلاحيته
له باعتبار المعنى المصدري وكذا الحال في الادبار والاقبال فعدم الاشتقاق من المجاز
الصالح للاشتقاق غير معلوم والسيس اليه وجه الكلام بما ذكره شارح الشرح ولهذا
المراد ان المجاز قد لا يشتق منه ولو كان مما يصلح للاشتقاق لكنه مثل ذلك بالامر بمعنى الفعل
اذ لا يشتق منه امر ومأمور وهذا ادل على ان المراد الامر يستعمل مجازا في الفعل بالمعنى المصدري
والفعل للكلام فهو مجاز لا فتامل . الشارح والمجاز كثيرة الوصفان لان الوضع
الذي في المجاز وضع واحد نوعي لجميع الالفاظ بخلاف وضع المركب فانه يحدث لكل لفظ وضع
على حدة ثم ذلك الوضع الواحد النوعي متحقق قطعا وبعد ذلك لا تفاوت بين المجاز والمركب فان احتياجهما
بعينه الى العلاقة والاخر الى الوضع فلا يرجح للاشتراك على المجاز بهذا على ان ما لم يشترط في النقل
في المجاز واما لو اشترط فلعله يتم الترجيح فافهم فيستأتي بالمركب دون المجاز اعلم ان الظاهر
من قول الشارح وكذا التوصل به الى انواع البديع على محاذاة سابقه لم التوصل الى انواع
البديع مشترك بين المجاز والمركب بمعنى ان المحاسن البديعية قد يحصل في بعض المواضع بالمركب وفي
بعض اخر بالمجاز لكن قوله اذ قد يحصل بالمركب دون المجاز ربما يوهم ان هذه المحاسن مما يختص بالمركب
ولا توجد في المجاز وربما يقوي الظن هذا الايهام مشتملا بالوجه والايهام وتكثر المعوقات
ما سبق في فوائد المجاز ويحتمل فالتوصل الى انواع البديع مشترك بمعنى ان بعض انواعه يحصل بالمركب
وبعضها بالمجاز اذا علمت هذا فنقول لو حمل الكلام على الوجه الاول يعول المحرز محشاة
بالمركب في المجاز اشارة الى نوع اعتراض عليه بان هذا الفائدة ليست مشتركة بل
من الفوائد المختصة بالمركب وما ذكره من جريان الايهام في المجاز ايضا كمحقق للمقام و
بيان لكن اشتراك المستفاد من الكلام ولو حمل على الوجه الثاني فالامر بالعكس فان الاول بيان
لاختصاص المستفاد من الكلام والثاني اعتراض بعدم الاختصاص هذا او اما شارح الشرح فالظاهر
انه حمل الكلام على الوجه الاول واراد بتوجيه الاشتراك المستفاد منه قد يكون حصولها بالمجاز
انما يكون اذا بلغ في الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة وفيه بعد وذكر المحرر جوابا لاحاجة اليه
ان كان هذا في توجيه اشتراك الايهام انه اذا ابلغ في الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة
يلحق بالحقيقة ويكون اللفظ حينئذ كالمجاز فلم يصح الحكم بالاشتراك وعلى تقدير حمل الكلام
على الوجه الثاني يمكن حمل كلام شارح الشرح على الاعتراض على الحكم بالاختصاص ويرد عليه ايضا
ما اورد على الوجه الاول ويمكن ايضا حمل كلامه على انه تحقيق للمقام ولم حصولها في المجاز
انما يتصور اذا صار مشهورا او لحق بالمركب فلا يرد اشكال على الحكم باختصاصها بالمركب

في القول معروف له قد يحصل بالمركب او المجاز انه قد يحصل في بعض المواضع بالمركب دون المجاز لا انه لا يحصل بالمجاز اصلا وانما العدول عن الامثلة الى نص فلعله للتحقيق . منه دام ظله

لكن يكون كلام الاكثر اعم فتح الكلام الى الوجه الاول . منه دام ظله

وعلى هذا اندفع عنه ما اوردنا لكن ما اورده المحشي باق ولو حمل على ما ذكره المحرر كما اشير
من ان حصول المجموع انما يكون اه يندفع ما اورده المحشي ايضا لكن يتوجه عليه انه لم عدم حصولهما
معا في المجاز الا اذا اشتهر او الا لوجب اختصاص كل منهما بالمشترك كما هو المدعى اذ الايهام
فقط قد يحصل في المجاز بدون ذلك فالتوجيه عندنا ما فتأمل ثم لا يخفى ان حصول التوجيه ايضا يحكم
لو صرح في المجاز بالنسبة الى المعنيين المجازيين وبعد ذلك فلا مزية للاشتراك عليه من هذه
الجهة فتدبر   لا يخفى تلك بالمحققة وقد فربما كان المعنى الحقيقي وشاد المجازي بعيدا
وربما كان بالعكس فيمكن حصول الايهام واذا كان على السواء يمكن حصول التوجيه
فافهم   اي يحمله على كل واحد من الامرين اه كان في سياق هذه الى تسمية اشعارا
بانه يحمل الكلام على الوصالتي الذي بناؤه على الاختصاص فلا يعقل ثم انه يحمل ان يكون
المراد بكثرة المعنى ان اللفظ يحمل كل واحد من المعاني ويكون المطلب لكل واحد منها ان
يكون هو المراد من اللفظ فيتسع دائرة الاحتمال ويذهب الوهم الى حيث لا مجال
وهذه فايدة جليلة اعتبرها علماء العربية وذلك كحذف المجاز اذ مع الوهم لمجازيته المجاز
وبه دونه على التعيين فافهم   الشارح ودليله هو المشترك فيما كان في التسمية الشارح كان
فيهما بنظر الى حيث لكن فيما رايناه من النسخ كان بضمير التثنية اي المشترك بين المشترك والمجاز و
~~قد لا دلالة فيه وشارح الشرح ادعى ان في جميع النسخ بضمير التثنية اي المشترك بين المشترك والمجاز و~~
~~لا دلالة فيه~~ وانه ده بانه فلعل هذا الادعم مشترك فيه وهل الاشهر مشترك فيما بين مشترك و
مشترك حتى ان هذا الحذف كاللازم بحسب الاستعمال   ولا يبعد ان يكون عدم المفعول اه
بعيد جدا على ما لا يخفى   ثم رجح الاشتراك بما ذكره من الوجه المختص به وظاهر انه لم
ما ذكره الشارح بعد قوله والراجح معناهما ان للوجه المختص بالاشتراك وليس كذلك على ما لا يخفى
فلعله اشار بذلك الى ما ذكره الشارح اخر الوصل الى انواع البديع وبالجملة كلامهما
صريح في انه حمل كلام الشارح على الوجه الثاني فلا يعقل   والا صوب توجيه الكلام اه

ان الامر

ان الامر فيما نحن فيه على العكس اذ اكثرية الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما وجه العدول من
الراجح الى المرجوح منه واما اكثرية الوقوع فلا يفيد الا الظن وكم في البين من البون والفرق بين ما نحن فيه و
بين ما اورده من مثال العالم ولهذا بل ظاهر لا يحتاج الى البيان فالاصوب ان يقال بعد تحقق
اكثرية وقوع المجاز يعلم ان ليس الاشتراك اكثر فايدة والا لكان الاكثر وقوعا هو ذلك وبعد ذلك
لم يعلم ان الاكثر فايدة انما هو المجاز ثم
فلا عبرة بما ذكر من الوجوه بل انما الاعتبار على ما يقتضيه اكثرية الوقوع فافهم   ما من اصول
الدين سواء اكدت بدون ما يتصف بها او معه وكذا الحال في اسماء الافعال
اشارة الى ان هذا دعوى منهم لا دليل عليه بل ظاهر الفساد اذ لا فرق بين الايمان و
الصلوة مثلا في هذا الحكم انهم لم يعرفوا معنى الايمان في الشرع كما لم يعلموا معنى الصلوة فيه
فالقول بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم
العقل بفساده   من ان الفرق بين المنقول والمجاز قد اشتهر ناسبا الى
الاظهر في الفرق بينهما هو كون الوضع الشخصي في المنقول دون المجاز وفي كلام الشارح ايضا تصريح
بذلك حيث استعمل في الاول لفظ الوضع وفي الثاني لفظ الاستعمال ثم المراد بالوضع الشخصي ههنا
هو ان يأخذ الواضع خصوص اللفظ ويعينه بازاء المعنى وانما استعمل الاستعمال لان النقل المستفاد
من الاستعمال ولا شك من عدم تحقق هذا المعنى في المجاز سواء قيل باشتراط النقل فيه اولا
فتأمل   اول الدليل الذي ينقل عن القاضي فيه كلام سنشير اليه   حيث قال بعد تقرير
المذهبين اه لا يخفى ان الامر في مثل هذا هين اذ يمكن ان يكون ما ذكره من الحق اشارة
الى احد المذهبين اللذين ذكرهما لكن اعاده للتوضيح ولو نوى ذلك انه اقتصر على
كونها موضوعات مبتدأة ولم يضم اليه البعض لو بقاء بها المعاني اللغوية فافهم
ولفظ النقل المذكور فيه اي في الشرح في تقرير الدليل حيث قال الا بتعريف الشرع ونقلها عنها
واما في عبارة المتن فلم يقع النقل اصلا   وذلك فهم من انه ذكر هذا اه توضيح
قول المتن المعتزلة الايمان اه دليل على اثبات الحقيقة الشرعية لا خصوص الدينية اذ

هذا اذا كان الواضع هو الله سبحانه تعالى واما ان كان غيره تعالى وان لم يحصل العلم لجواز خطائه وبعض الفوائد عليه لكن مع ذلك الظن يحصل به كما انه لا يحصل الظن الا من اكثرية الوقوع فتدبر منه

لم يتوضعوا له اصلا وعلى هذا الاصل لم يكون الاستدلال على كونها حقيقة سواء كانت مبتدأة
او منقولة كما هو مذهب المص او ح فيستبعد ان يقولوا بما يدل على انه استدلال في زيف على
مختاره كما هو دأبه فيستبعد ان يحمل على انه اثبات لكونها موضوعات مبتدأة كما علم من
كلام الشارح وصرح به السيد الس وعلى هذا فايراد الشارح ان مذهب المعتزلة ليس الامام مختاره
المص ولا كونها حقائق مبتدأة البتة هذا ما عنده في بادي الراي وعلى لوجهه
على ما يظهر من كلامه فيما سيجيء لوجهه دليل المعتزلة ان الظاهر من سياق كلام المص
الاستدلال على اثبات الحقيقة الدينية وذلك انه لو كانت الحقيقة الدينية
اللفظ الموضوع في الشرع لمعنى ابتداء او بالنقل لكن لم يفهم اهل اللغة معناه بنا
على عدم كون العلم الاول فلا يحتاج الى الاستدلال ذكر الاول منهما قد استدل عليه
المص والجزء الاول مستغن عن الدليل ولذا لم يتعرضوا له في السياق بل اذا ذكر الاستدلال
فيستبعد ان يكون دليلا على كونه حقيقة شرعية بوجه اخر يلزم منه
كونه حقيقة دينية وح ايضا فيستبعد ان يقولوا بما يدل على ان الدليل في زيف على
ما اختاره صاحب ان الحقيقة الدينية لم يكون موضوعا ابتداء وح
يستدل بعدم العلم على عدم كونه مجازا ومنقولا حتى يثبت كونه حقيقة دينية
وظ ان اهل اللغة لم يفهموا هذه العبارات ولم يعرفوا ما ثبت الحقيقة الدينية
وح فايراد الشارح ان الحقيقة الدينية باعتقاد المعتزلة لا يجب ان يكون موضوعا
ابتداء وان غير المعتزلة من القائلين بالحقيقة الشرعية يقولون بالحقيقة الدينية
بهذا المعنى ولا مجال لانكار هذا ولا يخفى ان دلالة عبارة المص على الوجه الاول
على ما ذكره المحشي من انه يفهم منه ان المذاهب ثلثة اظهر من دلالته على هذا
الوجه والمص حمل كلام الشارح على ما ذكر من هذا الوجه لا يخلو عن تكلف فالاولى هو
ما ذكره فتامل ثم لا يخفى ان الدليل الذي ذكره المعتزلة يدل على انها موضوعات مبتدأة

٣٦

كما عرفه المحشي لكن لم يعلم ان مذهبهم ليس ذلك ويعلم ان المراد انهم ما ارادوا
في اصل الدعوى على كونها حقيقة شرعية سواء كانت مبتدأة او منقولة وانهم لم يقولوا
بخصوص واحد منهما وح يكون هذا الدليل منهم مسلما لخصوص كونها مبتدأة ولو سلم ان
مذهبهم ولا يوجب ان يكون مذهبا اخر غير ما ذكره المص غاية الامر لم يكون دليلهم دالا على
ما هو اخص من مدعوهم ولا باس به ولا يخفى ان هذا الى ما يفهم من كلام المص من ان
مذهب المعتزلة انها موضوعات مبتدأة ثم لما لم يحصل الدعوى لا يخفى ان قوله
اسم للركعات مراده الشارح من كونها اسما ان يتبادر الى الفهم عند الاطلاق ومعنى
كونها اسما لها بمجرد استعمالها فيه على ما فهم المحشي وحكم بانه لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك وح فزيادة
الشارح كانه للتوضيح لا لاظهار بعض ما في كلام المص اقول للاولى الاعتراض
ان ما ذكره المحشي هو ما ذكر في الرد ثانيا لكن مراده ان ما ذكر في الرد ثانيا مما اخذ من الاستدلال
على ما قرر الشارح وبعد ذلك فلا وجه لايراد الاعتراض ثم الجواب فافهم ولو حمل
على الناسخ لكلف جدا الشارح قالوا اولا لو كان الامر كذلك اما اولا
فلانا لا نسلم انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية وفهمها لكان
لوجب ان ينقلها الينا ويفهمها الشارع تفهيمها للموجودين في عصره
واما الذين يوجدون بعده عم فيجب عليهم العمل بما يعلمون من سائر الاحكام اما بالاجتهاد
او بطريق اخر كيف ولو وجب عليه عم ان يبلغ جميع الاحكام الى جميع من يوجد بعده
من الانام لوجب ان لا يقع الخلاف والنزاع بينهم في مسئلة اصلا واما ثانيا فلان
قوله والا لما وقع الخلاف فيه ممنوع اذ ربما يحصل التواتر بالنسبة الى البعض دون البعض واما ثالثا
فلانا نختار انه بالاحاد وقوله انه لا يفيد العلم قلنا نعم لكن لا نم ان هذه المسئلة اي ان الالفاظ
هل هي موضوعة من تلك المقام لانها من مسائل الاصول حتى يكفي فيه القطع بل الظاهر انها من
المبادي المتعلقة باللغة فيكفي فيها الظن ولو جعل امثال ذلك من الاصول فلا نم انه يجب حصول

القطعي وكل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن
كيف لا وانهم يقولون انه اذا دل الخبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب
العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يحكم بتفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ
كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا اذا افاد اخبار الآحاد العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة
والحاصل انه لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى اللغة
او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول دون الثاني الا ان يقال ان العمل
بمجرد قول واحد من اهل اللغة بل اذا اخبر جماعة من اهل اللغة بانه موضوع لذلك المعنى اللغوي
ورأينا انه يستعمل فيه في استعمالاتهم يحصل العلم القطعي بانه موضوع له في اللغة ومع ذلك يجب
العمل فيه واما المعاملات فقضاء العادة في امثال هذا المقام بالتواتر تحكم ادعى
اقول ههنا نظر لانا بما سوى الذي عرفت نقله عنه لا يلزم ان يتواتر التبديل
مطلقا لان ادعاء اطراد الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره المحشي ممكن
الرابع ومع ذلك يمكن ان يقال انه قد حصل تفهيم المعاني بالبيان النبوي في كل موضع وقع بيان
نفي العربية والكلام فيما لا بيان فيه ولو قيل انه يحصل البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليم
كلام او في غاية الخفاء لهذا النزاع والخلاف اذ لم يوجد لفظ كذلك لا ان الاستدلال
غير صحيح وهو ظ ولهذا الظهر فساد قوله وكذا اقوالهم فاما بالتواتر الى قوله والخلاف لم
يقع فيه لان الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة اذ يحصل الخلاف في انها موضوعة
لتلك المعاني ام لا يحصل الخلاف الظن في كونها مرادة منها ام لا اذ على القول بالوضع يكون
المراد هو المعنى الشرعي وعلى القول بعدمه هو المعنى اللغوي فكيف يقول انه لم يقع الخلاف
فيه وكذا ما ذكره من ان هذا الدليل لو تم لدل على انتفاء المعاني اللغوية يرد عليه ان هذا
مراد المستدل اذ بين به انه اذا لم يحصل القرينة يحمل على المعاني اللغوية واما اذا تحققت
القرينة فهو خارج عن محل النزاع ولذكر الدليل فيه كما لا يخفى ولا يتوهم انه على هذا يكون الدليل

وهو الدليل الذي هو الامام في بعض الالفاظ المشهورة واما البعض الآخر فلا ثالث ان المدار على الظن

بقوله

لطويلا او استند الى ما من غرضه الى اصلا مجمل فظ اذ يكفي ان يقال ولو فهما النقل اليها والمعروض
اشتغاله النقل اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة ولو لحق النقل لحقت القرينة اذ مراد المستدل من هذا
المنفصل ان يبطل احتمال ان يقال النقل بعلمه عن الشارع انه وضعها لتلك المعاني ومجرد هذا كاف في التفهيم
وظاهر ان وجه التجرد عن القرينة لانا في هذا اذ المراد به انه لا يكون في الموضع الذي استعمل فيه اللفظ
قرينة على المراد ولا بعد العلم بالوضع قرينة الا ترى انهم يقولون ان علامة الحقيقة مبادرة الى الفهم عند عدم
القرينة ولا شك انه لابد من العلم بالوضع به فقد ظهر بما قررنا ان مراد المستدل بالتفهيم هو تفهيم المعاني
بعنوان كونها موضوعا لها او منقولا اليها الذي يرجع الى تفهيم الوضع او النقل لا تفهيم كون المراد
هو ذلك المعنى ومع ذلك لا يرد شيء مما اورده المحشي على تقريره فتامل وقد اتضح بما قررنا انه لا يلزم من هذا الدليل
نفي كونها مستعملة في المعاني اللغوية في المواضع التي يعلم المراد بالقرائن ولا ذلك في الكل لزوم من لوم
لا مطلقا نعم في موضع يعلم مثلا ان المراد بالامر بالصلوة هو الامر بالركعات المخصوصة لم يلزم
من هذا الدليل ان الصلوة مستعملة في الدعاء بل يحتمل ان يكون مستعملة في الركعات المخصوصة مجازا او الوجود
القرينة فظهر فساد ما ذكره المحشي سابقا من ان الدليل الذي نقل عن القاضي لو تم لدل على انها مبقاة
في المعاني اللغوية فيكون مذهبا ثالثا وهذا ما وعدناك هناك فتدبر ولا يحصل تفهيم تلك
الالفاظ اه يمكن تقرير الدليل بحيث يدل على ذلك الاقتضاء مع قطع النظر عما ذكرنا في الحاشية
السابقة وذلك بان يقال لو نقلها الشارع الى المعاني اللغوية لوجب ان يفهمنا ذلك النقل اذ
الغرض من نقل اللفظ ووضعه ان يستعمل بدون القرينة واذا لم يفهم النقل وجب ان يستعمل
مع القرينة ابدا او الا لم يفهم السامع المعنى فيصير النقل لغوا وتفهيمه له بالنقل اما احاد او هو
لا يفيد واما تواترا وانه لم يقع اه وعلى هذا الا يرد ما اورده المحشي على الشق كما لا يخفى
الشارح الجواب انها فهمت لهم ولنا اه حاصله انه فهمهم بالتكرير والترديد
في المواضع التي استعملت في المعاني اتفاقا وان كان مع القرائن الحالية او المقالية انها
موضوعة لتلك المعاني فيحمل عليها في المواضع التي يتحقق القرينة الخ وهو المطلوب فاندفع ما توهم من ان

الكلام في الالفاظ المجردة عن القرائن ولا تصور التفهيم منها بالمرادية بالقرائن ثم ان هذا الطريق
وان كان قطعيا لكن ظاهره يمكن ان يحصل العلم به لبعض دون بعض وليس هذا مثل التواتر اذ جواز
ذلك فيه لا يخرج عن خفاء فسقط النظر ما توهم ان هذا الجواب منع يدفع به ان التواتر لانه
اذا كان قطعيا لوجب ان لا يقع الخلاف فيه فتدبر واعلم ان هذا الجواب ولو كان معه تمام
لا يسند لان مبناه على ان الخصم يكفيه الاحتمال لكن دعوى ان هذا العلم الشرعي بالنسبة الى عرف
الشارع في محل الاشكال بل الظاهر كذب هذا المقال نعم الظاهر ان هذا العلم حاصل بالنسبة
الى عرف المتشرعة وليس النزاع فيه مجال الشارع او المجازات الحادثة وان لم تصرح العرب
باحادها كان هذا ابتناء على ما هو المختار من عدم اشتراط النقل في المجاز فافهم انه يمكن للعرب
ان يستعمل اه ويمكن ان يضاف الى هذه الوجوه كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي لا
يتكلم بها ابتداء ويبلغها الينا والظاهر انه اذا اجمع هذه الوجوه سيما ما ذكره بعد ذلك
من ان العرب ما يكون اسلوبه ونظمه سيما وان لم يكن بعض كلماته سيما الكلمات اطلاق
الشرع عليه ولذلك تراهم يطلقون العربي على كتب العجم مع اشتمالها على تلك الالفاظ وهما
ما هو حقائق عرفية لهم قطعا وكذا الكتب النحو والصرف وغيرها الشارح العضد
وليس للقرآن بل للسورة ما وبل المرسل ويمكن ان يحمل القرآن ويراد بها السورة بناء على
ما ذكره من اطلاقه على الكل والبعض فلو كان المدعى هو الظهور لا القطع لا يسمع اه
لو لم يتم الدليل على اثبات الحقيقة الشرعية واما بعد اتمام الدليل عليه فلا عبرة بالظهور
كما لا يخفى لان الا ان اكثر المعنوي اولى هذا انما يكون اذا لم يعلم اشتراك معنوي او لفظي
فينبغي ان يحمل على المعنوي لكونه اولى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل لفظ القرآن
مشترك معنوي كما ذكره ومشترك لفظي بين هذا المعنى الذي يكون باعتباره مشتركا معنويا وبين
مجموع تلك الآيات وكل واحد من هذين الوضعين معلوم لا ريب فيه كما هو صريح كلام
شارح الزبدة وغيره ايضا من المحققين ولا يسمع ما ذكره بل الاحسن ان يعرض الكلام الوجهين
في

بما سمعتم وبان الوجه الاول
ذكرنا في بعضها مع الطعام
يكون اداة

معه سائر الشرع وهو ط علاقة بعيدة بها اشارة الى وجود العلاقة في الجملة لانه
كان النص المخصوص شرطا لما كان النص المطلق فوجود الشرط وجود الشرط شرط الجميع لكن
هذه ليست علاقة يعتد بها ولا يدل على انه صحيح اه هذا اتم بل الظاهر ان كون النص سببا
لقبول العبادات علاقة مصححة للاطلاق المذكور موجبة للتجوز فيها كما لا يخفى ولا يخفى
ان سوق الكلام المراد اه قد عرفت وجه صحة كونه دليلا على الحقيقة الشرعية مع عدم انطباقه
عليه ظاهرا فتذكر حتى ينطبق الدليل الشارح ودونك ذلك لانه اذا لم يتم لك وخص بالافعال
لقام الدليل عليهم ايضا ويقول لو كان الايمان هو العبادات لكان قاطع الطريق
العابد مؤمنا او كان كمال القول الا ان النص الذي يكون فيه الايمان
على هذا هو النص الخاص لا المطلق فلا فرق بين هذا وبين ما سبق ما حكم فيه بعدم
وجود العلاقة المصححة والفرق بان النص الخاص على ما سبق لكان شرطا لمعنى الايمان
في الشرع وعلى هذا الكان جزء او كان جزءا او بكلاهما لا يعتد به والاظهر القول
بوجود العلاقة في كلها فافهم او العبادات المذكورة اه انت خبير بانه
لا حاجة للتعرض في هذا المقام الى القول بانه اشارة الى جميع العبادات بل يكفي كونها اشارة
الى العبادات المذكورة ايضا ادق الايمان في اللغة هو النص وفي الشرع العبادات
المخصوصة ولا مناسبة لكون مجازا فلا حاجة في تصحيح مذهبهم هذا الى التكلف وهو ط
ما وبل المصدر المضاف لكونه منصوبا بان المصدرية المقدرة
بعد لام كي كذا في حاشية الابهري ليس المراد بالبيت الجدار حتى يقال انه
كونه لم يكن من المسلم بيتا للقوم الظاهر فصح الاستثناء ثم يمكن ان يرتق اه منه
ان امرهم باظهار الاسلام مع عدم وجوده فيهم امر بالكذب والنفاق تعالى
الله عن ذلك ويمكن الجواب بان المراد امرهم بان يظهروا ويعلموا ويظهرون الاسلام
ويدينون به لا ان يظهروا الاسلام نفاقا وح يكون المراد انكم لم تؤمنوا العقد ولكن اسلموا

الان وانكره والاسلام مذهبا والله يعلم   الشارح وانما يلزم ان لو كان دخل غيره في المفهوم
على ان يقال العمل الموقوف من الاية عدم قبول ما لا يصدق عليه الاسلام لا ما يكون فرد الاسلام ايضا
فيجوز ان يكون الايمان اخص من الاسلام وفرد الاسلام [illegible] المطادمه
مما ذكر كون الاسلام هو العبادات فلو كان الايمان فرد الكان عبارة عن العبادات وبعض الاعمال
للمسائل فيه   الشارح او شرط صدق الاخر لان الكفران [illegible] ذلك [illegible] الايمان لا
اذ لا يلزم ان يكون الايمان عين الاسلام بل يحتمل ان يكون اخص منه او اعم او مساويا
ولا حاجة في ابطال ما ذكره [illegible] الايمان [illegible] الاسلام [illegible] ما ذكره المص
من النظر فتدبر   وهذا المنع ضعيف اذ لا [illegible] والمراد ان الذين امنوا
متصفين بهذه الصفات كيف يمكن ان [illegible] فافهم واعلم انه لما ظهر
الله [illegible] الى [illegible] وعلم انه لا [illegible] الوفاق فالحمل على العطف ورد في الشرع
بدون القرينة الى [illegible] او لوجب الحمل على المعنى اللغوي او الشرعي كالاحتياط
وبراءة الذمة وما شابه ذلك وذكر بعض المحققين ان هذه الالفاظ وان لم يثبت
شيء منها لكن لا ريب في وضع تلك الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها
ولم يعلم كونها موضوعة للمعاني الشرعية لاحتمال كونها مجازات مستعملة مع القرينة فالاصل
بقاؤها على ما كانت عليه من المعاني اللغوية فيجب ان يحمل عليها اذا استعمل بدون القرينة
وانت تعلم ان كون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني اللغوية ولم [illegible] الاصل بقاؤها على
ما هي عليه وان كان يوجب الظن بكونها مستعملة في تلك المعاني لكن ذلك انما هو فيما
لم يطرق [illegible] ولم يحصل ذلك النزاع والجدال ولم يعلم استعمالها في المعاني الشرعية كثيرا او ما يقرب
كيف وجميع ما ذكر فالظاهر ان الظن المذكور غير باق فالحق التوقف كما قررنا ثم اعلم ان
الظاهر ان الاستعمالات الواقعة في عبارات ائمتنا الاثني عشر عليهم السلم
حكمها حكم الاستعمال في كلام الشارع وانها بدون القرينة تحمل على المعاني الشرعية

او الشرع الواقع في عرف الشرع ثابت بالنظر اليهم عليهم السلم ايضا لكثرة اختلاطهم وكثرة [illegible] معهم
يظهر من تتبع احاديثهم عليهم السلم انه صار حقيقة في تلك المعاني الشرعية بالنسبة الى عرفهم عليهم
السلم ايضا وهذا في احاديث الصادرين منهم عليهم السلم اظهر جدا فاحفظ   الاولى ان يكتب
بان هذا على تقدير تمامه الظاهر ان قوله على تقدير تمامه اشارة الى ما ذكره الشارح من ان هذا
لا يدل على الامتناع بل غاية ما يلزم منه الاستبعاد لا [illegible] من القطع ولا يخفى انه على هذا
لا وجه للاولوية لما ذكرنا ان المراد الذي اورده الشارح صحيح [illegible]
ايراد اخر ايضا وهو ان هذا لا يدل على عدم تحقق المجاز مطلقا بل اذا كانت قرينة خفية
كما اورده المحشي وفي مثل هذا المقام لا [illegible] الاولى ان يورد ايرادان لا ايراد واحد
وهو ظاهر الا ان يقال انه [illegible] من كلام الشارح ظاهرا انه يتحقق الاستبعاد في
جميع المواضع ومراد المحشي ان الاولى ان لا يسلم تحقق الاستبعاد في جميع المواضع كما هو الظاهر
من كلام الشارح بل يقال ان هذا لا يدل على الامتناع اصلا بل على الاستبعاد وهو لا يدل
على عدم تحقق المجاز ولو سلم فانما هو في بعض المواضع التي كانت القرينة فيه خفية لا في جميع المواضع
اذ الاستبعاد المذكور لا يلزم الا مع خفاء القرينة لا مطلقا فتامل ثم انه يمكن ان يكون مراد
المستدل انه يجب ان لا يستعمل المجاز اصلا لانه اذا استعمل يجر ذلك الى الاخلال بالمعاني
اذ قد يكون القرينة ظاهرة باعتقاد المتكلم فيستعمل اللفظ معها ويكون خفية على المخاطب
فيوجب الاخلال بالمعاني او انه اذا استعمل المجاز [illegible] الى ان
يستعمل مع القرائن الخفية [illegible] او عدم مبالاة [illegible] الاخلال المذكور فيجب ان
لا يستعمل المجاز اصلا وعلى هذا [illegible] ما اورده المحشي من انه لا يوجب عدم تحقق المجاز مطلقا
بل اذا كانت قرينة خفية [illegible] الجواب ما ذكره الشارح من انه [illegible] هذا مع القطع
بوقوع المجاز فافهم   وهو مسلم لا [illegible] مثل [illegible] وذلك لانه ذكر ان المستبعد من
هذا الكلام اثبات [illegible] واما [illegible] وذلك الشيء الخ فيلزم

انما يرتج وهو مثل المثل على تقدير وجوده فيلزم اثبات مثل المثل وهذا المعنى غير الذي
ذكره القوم اه اعلم ان ما ذكروه في مثلك لا يبخل يحتمل وجهين احدهما وهو الظاهر من كلامهم
ان مثلك لا يتصف بالبخل فضلا عنك وهذا المعنى هو الذي ذكره الشارح وثانيهما ان
شبهك لا يبخل فضلا عنك وهذا ابلغ من الاول وكان الشارح حمله هنا على المعنى الثاني
وقال ان المثل في التوصيف الكناية الذي ذكره الشارح مثله في قولهم مثلك لا يبخل على ان
من كان على صفتك وشبهه فهو لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى هنا ان من كان على صفة
المثل وشبهه فهو منفي فكيف المثل حقيقة ولا يخفى ان التمثيل مطابق للمحتمل له ولا لما
ما اورده المحشي لكن من عبارته شيء قال لفظ المثل على هذا التوجيه مثل المثل من ذلك
القول بل الكناية عنه انما يتم الا ان يحمل المثل في كلامه على المثل الذي هو مدلول الكاف
لا ما هو المذكور بلفظه وفيه بعد فتامل   وفي الاول اعني ذلك المعنى اه لا يخفى انه يمكن
اعتبار مثل هذا الاعتبار في مثلك لا يبخل بان يقال انه اعتبر الشخص ونفي عنه صفة نقيصة
بدون مثله كملا ليلزم منه بطريق الاولى نفي صفة نقيصة اخرى عنه كون نفسه كملا وحكم
لم يكون مثله لما يخفى فيه بهذا الاعتبار لكنهم لم يعتبروا فيه هذا الاعتبار وبعد حمل عبارة
شرح الشرح عليه بل ظاهر كلام ما قررنا في الكشاف انهم لكن لم يثبت ما عنده هذا الاعتبار
واحمل المثل على نفي الشبه كما مر وقيل اعتبر الشخص ونفى عنه صفة نقيصة بكون شبهه كملا ليلزم منه
بطريق الاولى نفي كون نفسه كملا وعلى هذا ايضا يكون المثال موافقا للمقام
ولا بعد حمل عبارة شرح الشرح عليه فافهم   الشارح لان جميع الكناس عن اهم للاكثر
ان هذا لا يدل على ما ذكره ان لم يحمل الوهم على جميع الكناس غلط في الوهم بل يدل على انه بعد
ذلك الحمل ايضا الحكم بكونه حقيقة غلط فالاولى ان القول غلط في الاشتقاق وحكم بعيد فافهم
ملك لفظ الوهم ليس على وزن اسم المفعول الظاهر بل كاسم الفاعل لان الجميع في اسم مفعول
بل هو اسم فاعل وكانه جعل الوهم بمعنى الجموع اذ الوقع بمعنى الجمع لا الاجماع وما ذكره ان الجميع

المحشي لوح

نحو ما ان لها مثل المعنى وعلى هذا اما لفظ المفعول في موقعه حيث يكون حمل الجواب عليه غير معتمد
الظاهر ان القول في يكون حمله على الجواب غير معتمد وهو غلط واما جعل قوله شبيه مثلها مبتدا اخره
قوله جوابه السيئة كما ترى فتامل   بل لما صدق عليه اه فيصير المعنى ان جوابه السيئة
كالقتل مثلا مثل مثلا يكون مثل السيئة مثل ذلك القتل الا انه استعارتا بالقتل و
الضرب والقطع وما شابه ذلك لفظ السيئة لانها جواؤها او سببا لها فافهم
واما ما لا مثل لها وقع صفة له الا طرفان لو انه وقع صفة للمشبه مشعار الكلية تهم
بالمشبه به لكن في امر اوضح الامر الذي فيه الاستعارة عليه مثل لو عبر به احدهما كان اراك في
الصورة وفي الاخرى الادراك من العدد مثلا ولا منافاة بين الشيئين الاول لان الثاني
واما ما ذكره فلا يستقيم الا اذا جعل مثلها خبر مبتدا محذوف اي هي مثلها ولا يخفى بعده
فتامل   واما ثانيا فلما قرره اه يمكن تقرير هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان زيد
اسد تشبيه لا استعارة باعتبار ذكر طرفي التشبيه لا لانه وصف الاسد بكونه مثله و
المستفاد من كلام الشارح انه استعارة لكن وصفه بكونه مثله ينافي ذلك وفيه انه يمكن ان يكون
مراد الشارح ان قوله مثلها ينافي هذه الاستعارة اذ يلزم تكرار السيئة بلا طائل كما في
قولك زيد اسد مثله ومع تكرار ذلك ولا يدل هذا على انه يكون زيد اسد استعارة كما لا يخفى
فلا يرد عليه شيء وثانيهما ان يكون اشارة الى اعتراض احدهما ان زيد اسد تشبيه
يلزم لا استعارة لذكر طرفي التشبيه فيه فلم يكن من قوله جواؤه السيئة سيئة ايضا استعارة لذكر طرف
التشبيه فيه وثانيهما ان وصف الاسد بكونه مثله لا ينافي الاستعارة بل المنافي
لها هو ما ذكرنا من ذكر طرفي التشبيه والمستفاد من كلام الشارح ان ذلك الوصف
انما هو المنافي للاستعارة فيه وفيه مع بعده عما ان الاعتراض الاول من ظاهر
الفساد اذ ليس المعنى هنا السيئة للقتل وامثاله وهي غير مذكورة واما قوله جواؤه السيئة فنذكر
مشبها به بل هو مبتدا وقد حمل عليه ما هو مشبه به فلا يلزم ان لا يكون استعارة وهو ظاهر

او سببا لها

واما الثاني فهو ما ذكرنا اولا وقد عرفت وجه دفعه فتامل على ان يكون كل اشتهار و
صحته بمجهول اي نشرهم مجهول والاقتصار على ليس الا اشتهار او مع مجهول بالتسامح في اقواله
بالصحيح كما يعلم ذلك من قولنا فلان نحوي فرمقاله كما ذكره بعض العارفين المحصلين
الذين كل منهم من الاشاعرة القائلين بكون اسماء والله تعالى توقيفية بناء على انه
لم يثبت منع صريح من غيرهم لذلك الامتناع وهكذا الي الشيخ وهو كما ترى والظاهر ان
ذلك الاطلاق فافهم الشارح وجعل الاعلام من المعرب الظاهر ان
كلام الشارح ليس اشارة الى ما نشتمل بل الى ما نشبه واحده وهي على ما لا ريب
ان الاعلام مما لا نزاع فيه فلا بد ان اتم اخواجها من المعرب او القول بانه ليس النزاع في
جميع الالفاظ المعربة وح لا حاجة الى الحمل لا يراد المشتبهين فافهم فلهذا قال
المص اصلا بالتنكير وح لا يكون المراد ما لا جهالة كونه مشتقا منه او لزوم الدور
باق ح الضد بل ما ذكره بعض من كونه موضوعا ابتداء او غير ماخوذ من شي لكن الظاهر من
سوق كلامه على ما اطلق انه لم يتفطن بذلك بل حمل الاصل على معناه الظاهر ومع ذلك
زعم ان بعد حمله منكر الا دور وهو كما ترى فافهم وان يجعل كل واحد اصلا
في الوضع اي يجعل لفظا واحدا هو الاصل في الوضع لعدم الاستعداد لهذا المعتبر
القليل فلا يصدق على كل منهما تعريف المشتق فافهم الشارح فانهما لم يوافقه
في الحروف اه المعتبر هو الموافقة من الاصل ولو خرج عنها لسبب مانع كما في ما في الحروف
وانما للقلب والنقص لم يكن ضارا فتامل ولم يتحقق جميع زوائد الاستعمال الا
لان المستعمل زائدة في الاشتقاق اصلية والمتبادر من الموافقة في جميع الحروف
الزائدة هو ان يكون جميع زوائد الاصل زائدة في الفرع ايضا ولا يكفي كونها فيه مطلقا
هذا او هذا انما هو على الترتيب ان الاشتقاق مشتق من الاستعمال كما هو ظاهر عبارة شرح
الشرح واما اذا قيل ان الاستعمال مشتق من الاشتقاق فلا يرد ذلك اذ جميع زوائد الاشتقاق

زائده

زائدة في الاستعمال ايضا ويمكن حمل عبارة شرح الشرح ايضا عليه بان يقال مراده ان الاشتقاق يوافق
الاستعمال في حروفه الزائدة اي جميع حروفه الزائدة متحققة في الاستعمال مع انه ليس اي الاستعمال مشتقا منه
فافهم وهو باطل بالمتعارضين لفظا اه قد يقال ان هذا انما يحمل المنع على الظاهر انه يمكن ان يكون
بعض المترادفين مشتقا ومشتقا منه كالمقتل والقتل ولا مفسدة فيه فافهم اما الاول فظ
اذ الظ من سوق الكلام انه تعليل لقوله لا يستقيم فصرفه عنه وحمل قوله لا يستقيم دعوى منع عن تعليل والاحوال
على الظهور بعيد جدا والضد قوله ولذلك لم يجعله متعلق لقوله وحمله فصير قوله اذ الا احالة
والوعيد متوسط بينهما حشو اقبح ثم ان عدم الاستعمال ظ انه لا وجه لعراء الاحالة
والوعد بمعنى عنه وح مما ذكره المحشي اولا في بيان الى الضد المعنون بقصير ظاهر جدا فافهم
ومنها انه تعليل لقوله لا يستقيم اه لا عراء قوله ولذلك لم يجعله اه لا ملائم بهذا التوجيه الضد
وقال شارح الشرح وغاية ما ادى اليه نظري انه لولا المغايرة لفظا لكان لفظ الاصل
والفرع مترادفين حيث اطلقا على مدلول واحد هو ذلك اللفظ الواحد وفيه مع بعده جدا
انه لا يلزم من صدق معنى الاصل والفرع على شي كونهما مترادفين والا لزم ان يكون اسماء
جميع المفهومات الصادقة على شي واحد مترادفة بل صورة اختلاف فهما في اللفظ حيث
لا يصدقان على شي دليل على عدم الترادف وهو ظ جدا وكان شارح الشرح اشار الى
ما ذكرنا حيث قال وفيه ما فيه ولعل المحشي لم يتعرض لنقله لظهور فساده لما ذكرنا فافهم
فيتصادقان عموما وخصوصا هذا القول وكذا قوله فالاكبر اعم منهما مبني على ما نقله من
السيد من حمل المناسبة في المعنى اعم فافهم اقول وحمل الحروف اه رد لما زعمه
الا بهري من ان هذا الاعتبار قيد زائد في التعريف ولم يذكره المص اعتمادا على ما صرح
من الامثلة التي بحث عنها فانه لم يحك الا ما فيه الموافقة للاصل مع الترتيب في الحروف
الاصول وذلك لان هذا ليس اعتبار قيد زائد بل نعم هذا من حمل الحروف على الحروف
المرتبة بان يكون اللام للعهد وانت خبير بانه لا لام في الحروف فينبغي ان يقول ان

الاضافة اي اضافة الحروف الى الضمير للعهد فيكون اشارة الى الحروف المرتبة المعلوم وجودها في الاصل المذكور في العبارة ويمكن ان يكون مراده باللام هو اللام في الاصول بان يكون اشارة الى الحروف الاصول المرتبة المتحققة في الاصل المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف على الوجهين فتدبر وإعلم ان الاشتقاق اه يعني ان مراد الشارح من مطلق الاشتقاق كما فصل يعني تارة باشتراك العلم وتارة باشتراك العمل اذ لا خصوصية لهذين الاشتراكين بعلم خاص منه لكن التعريفين اللذين ذكرهما تعريف لقسم واحد منه هو الاشتقاق الاكبر الكفاية به واحالة الثاني الى المقايسة وليس مراده هو الاشتقاق الاصغر بخصوصه كما فاله بعض لان ما نقله من التعريفين غير منطبق على الاصغر اصلا فلا وجه للتخصيص بل يستفي اما التخصيص بالاكبر بناء على ان التعريفين منطبقان عليه خاصة او التعميم لجميع الاقسام وهو الاولى لما ذكرنا فاندفع ما اورد عليه من انه كما ان التعريفين لا ينطبقان على الاصغر كذلك لا ينطبقان على المطلق فلا وجه للتعميم ايضا فافهم ثم ان الظاهر ان القائل في قوله على ما فصل هو الابهري وهو قد صرح بان المراد بالاشتقاق هو المطلق لكن وجه التعريفين بحيث ينطبقان على المطلق حيث قال المراد بالتناسب في التركيب ان يكون بينهما اتحاد في بعض حروف الاصول سواء كان مع الاتحاد في الباقي والاختلاف بزيادة او نقصان حرف او حرفين كما في الاشتقاق الاصغر او يكون مع احد اللفظين تناسب مع الاخر كما في الاكبر انتهى
ولما كان هذا التكلف مستبعدا عنه لم يلتفت اليه المحشي فتدبر ولهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى هذا التسمية على راي من جعل المشتق حقيقة في الماضي فالاولى حذف هذا التعليل قال قلت حذف التعليل لا ينفع في تصحيح المرام اذ لو كان معنى الاصل جزءا للمسمى لزم البعد صحة

التسمية بعد زوال ذلك المعنى فاصل هذا المحقق انما يتمشى على ذلك المذهب بل على المذهب المذكور يكون جزء التسمية هو ذلك المعنى الاعم من ان يكون في الماضي او في الحال فالمعنى المذكور جار على ذلك المذهب ايضا فان قلت لعل المحشي اراد بذلك المعنى ما يتناول ذلك المعنى الاعم المذكور فلا يحصل الزوال فكيف يحكم بعدم صحة التسمية بعد زواله فتامل قلت المراد تعيين الذات اه يعني ان التعيين المعتبر في غير المطرد هو التعيين بحسب الوضع الثاني فالاسم حينئذ في غير المطرد الذي حصل الوضع الثاني غير معين في المطرد بل باق على عمومه والحاصل ان القارورة وضعت لمعنى عام اولا بالاجماع ثانيا فلما كان المعنى الثاني معينا كان بحسب هذا الوضع غير مطردة بخلاف اسماء الزمان مثلا فانها باقية على عموم وضعها الاول فلذا كانت مطردة والفرق بين هذا وبين ما ذكره بقوله ويمكن الفرق انه ههنا نقول ان القارورة مثلا صار الموصوف فيها معينا بحسب الوضع الثاني وهناك لا نقول بتحقق وضع ثان بل نقول ان التعين الذات فيها قد استفيد من غلبة الاستعمال بدون وضع اخر او تقول انه ههنا نقول لم يتعين الذات مستفاد من نفس الصيغة اي صار صيغة القارورة موضوعة للذات المعينة وهناك نقول لم يتعين الذات لم يفهم من نفس الصيغة بل لفظ القارورة يستعمل في معناه العام لكن لما كان الفرد الزجاجي اشهر وكثر استعماله منه يستعمل عند سماع لفظ القارورة الى هذا الفرد ويحكم بان المراد بالقارورة هو هذا المعنى العام في خصوص هذا الفرد المعين ولم يجوز ان يكون المراد فردا اخر فتدبر هذا غاية ما يمكن ان يتكلف ههنا والاولى عدم التعرض لهذا الوجه الثاني والاكتفاء بالوجه الاول الذي هو الظاهر من كلام الشارح لان الظاهر ان المراد بالمطرد وغير المطرد هو انه قد يشتق من شيء اسم لشيء باعتبار وجود الشيء الاول فيه ويجب ان يكون مطردا مستعملا في جميع ما اتصف بذلك الشيء بهذا النحو الخاص وقد لا يكون مطردا اي لا يستعمل في كل شيء ويكون المفهوم في كلا الموضعين هو وضع واحد وليس المراد انه قد يكون الشيء عاما بحسب وضع ويصير خاصا بحسب وضع اخر او بسبب غلبة الاستعمال على ما ذكره اولا وقوله اصلا لكن لا يلزم لو وضع الا ان المراد المصدر بقوله فان قلت بالالف ان اسماء المكان

مثلا ليس بمباشر فالاولى ان يقال ان المقتل مثلا موضوع لشيء ما وقع القتل فيه ولم يلاحظ
فيه خصوصية ذات اصلا نعم يكون الشيء الذي وقع القتل فيه هو المكان فقط في الواقع
لذلك يتوهم ان المعنى المفهوم من المقتل هو مكان القتل مع تعيين الذات وهذا المثال لا
الضارب على ما ليس فيه من الضرب علاقة الثبوت وهذا الكلام لا يخص الضارب
بل يعم جميع المشتقات لما لا يخفى ظهور الذات في هذه الامثلة مبهمة كالمشتقات
اذ الذات فيها مخصصة بكونها خارجية وهو ظاهر لكن ان هذا الوجه وجه لكن الا
انه مكابرة وان معنى المقتل الذي وقع فيه القتل ولذلك لم يعد من الصفات ولم يصح
مكان مقتل مكان مقتول فيه فافهم   الشرح قد اختلف فيه على ثلاثة اقوال اه
اعلم انه يمكن تحرير محل النزاع بوجهين الاول ان محل الخلاف انا اذا قلنا زيد ضارب
اما ان يكون المراد انه ضارب في الحال او في الماضي او الاستقبال فعلى الاول حقيقة اتفاقا
وعلى الثالث مجاز اجماعا وعلى الثاني وقع الخلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط لانه متبادر
عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة ويؤيده تتبع موارد الاستعمال ايضا والوجه الثاني ان يقال
ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مباشرا للضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا
في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر ان الحق هو القول الاول لانه المتبادر
وتتبع الموارد ولكن هذه الدعوى هناك اظهر منها هنا ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين معا لكن
انه اذا كان النزاع على وجه واحد كان احد طرفي النزاع في الوجه الاول مسلما متفقا عليه
وكل من الطرفين محتمل لذلك ونقل بعض الفضلاء ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ
على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والغسل والاكل والشرب
فان طرأ على الموجودات ما يناقضه او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود
فانه يكون مجازا اتفاقا وعلى ما ذكره في المحصول وغيره هذا الكلام اذا كان المشتق محكوما به
كقولك زيد قائل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا

هو الشهيد الثاني ره في كتاب تمهيد القواعد

والسارق

والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه حجة مطلقا سواء كان
الحال ام لا واستدل عليه بانه لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة
في زماننا لانها مستقبلة بالنسبة الى زمن الخطاب عند نزول الاية والاصل عدم التجوز
ولا قائل بامتناع الاستدلال انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان المحقق الاول الذي
ذكره هذه لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اثر منه وذكر بعض المحققين ان المستند
الكلام الى المحصول موجود في كتب بعض المخالفين ايضا قال ولكن لم نجده في المحصول
ولا في كلام علماء الاصول اشهر فالظاهر ان تعميم الخلاف واما ما ذكره ثانيا
من الفرق بين المحكوم به والمحكوم عليه فمبني على انه فهم الخلاف على الوجه الاول
الذي ذكرنا لان الظاهر المتبادر من السارق هو كل سارق كونه مجبرة المطعون
لا من يكون سارقا في الحال فلا يتيسر الخلاف فيه واما على الوجه الثاني فيمكن ان يكون
المراد بالسارق هو كل احد يكون سارقا في وقت ما لكن مع ذلك يكون الكلام
في ان السارق في كل وقت هل يجب ان يكون مباشرا للسرقة في ذلك الوقت
او يكفي كونه مباشرا له في الزمان السابق عليه ايضا فهذا محل الخلاف الكلام
وبه يمكن ان ما استدل به لا يتم الا على الوجه الاول ويمكن ان
فيه بانه لا يصح الاستدلال في الاحكام بمجرد تلك النصوص السابقة ودعوى الاجماع
عليه غير بهذا ان الشارع كان غرضه وضع قاعدة كلية وانه لم يقصد
احصاء من اتصف بالموجودين بل قد اوجب الحكم عليهم بظاهر اللفظ وعلى البواقي
بدليل اخر يدل على ان الحكم حكم على احد ثابت فهم عداه ايضا مثل حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة الى غير ذلك فتامل التوقف وهو انه يبنى على الوجه الاول ايضا لا يصح
ذكره اذا ما ذكره انما هو في القضايا الكلية ولا فرق فيها بين الموضوع والمحمول اذ لا
انه ليس المراد بقولنا كل سارق وفاسق انه فاسق في الحال بل المراد انه فاسق في الوقت

46

الذي كان سارقا فانه فلا يصح الفرق بين الموضوع والمحمول في ذلك واما في غير القضايا المذكورة
فدعوى عدم تبادر الحال في الموضوع غير صحيح اذ لا شبهة في ان المتبادر من الجاهل في قولنا
جاهل حاضر هو من كان جاهلا في الحال لا من كان جاهلا في الماضي او يكون جاهلا
بعده فيستغرب ان يقال ان المتبادر من الموضوع والمحمول كليهما هو الحال فقط وان الشمول في
القضايا الكلية في الموضوع والمحمول انما يستفاد من قرينة لكن يشكل الامر في مثل قولنا
ضربت جاهلا واكرمت عالما مثلا فانه لا ريب في انه اذا كان جاهلا في وقت
الضرب ولم يكن جاهلا الآن يصح ذلك بل كون زيد اذا لم يكن عالما وقت الاكرام وصار
في الحال عالما لم يصح هذا والتحقيق ان يقال ان المتبادر من المحكوم به مطلقا هو الحال ولكن
ما ذكر من القضايا الكلية انما يعلم بقرينة عدم صحة التخصيص مع عموم المحكوم عليه كما قررنا
واما المحكوم عليه فان لم يكن مبتدءا بل من متعلقات فعل لم يقصد به الدلالة على زمان
خاص وجب ان يكون متصفا بالوصف العنواني في ذلك الزمان فمعنى قولنا اكرمت
عالما كما ان يكون عالما وقت الاكرام لا في الحال وكذا الحال في امثال الاستقبال
وان كان مبتدءا او من متعلقات فعل لم يقصد به زمان خاص كما لو ثبت ان
المراد منه هو الحال كقولنا العالم متكلم واي بل شارب والكاتب وجب تأديبه اذ ليس
انه وجب الآن بل المقصود انه وجب التأديب الى غير ذلك من الامثلة التي
لا شك في كون المتبادر من الموضوع فيها هو الحال واما كقوله السارق والسارقة فاقطعوا
وقولنا السارق وجب قطع يده فانما نفهم الشمول فيها بالقرائن وما ذكرنا كله
يظهر لك بحيث لا يبقى فيه شوب شبهة بعد الرجوع الى موارد الاستعمالات وملاحظة المحاورات
مع فطرة سليمة وفطنة مستقيمة فتفطن ثم ان جميع ما ذكرنا من الملحقات جار في الجوامد ايضا
اذ لا شك ان المتبادر من قولنا هذا خمر انه خمر في الحال لا انه كان خمرا او سيصير وكذلك في قولنا
الخمر نجس لا يراد به ان يكون خمرا في الحال وكذا في قولنا اشتريت خمرا وجب ان يكون

خمرا في الحال وكذا في قولنا اشتريت خمرا وجب ان يكون خمرا وقت الشراء لا قبله ولا بعده هذا
وهذا ايدل على ان الدلالة على خصوص الزمان ليس بمفهوم الصيغة اذ لا يتصور ذلك في الجوامد ولو سلم
ايضا ما ذكروا من عدم دلالة الاسم على الزمان فغاية ما يمكن ان يقال ان الدلالة على خصوصية
زمان الحال باعتبار الهيئة التركيبية اي الهيئة التركيبية فيقول زيد كاتب يدل على اتصاف زيد بالكاتبية في الحال
لا لفظ الكاتب وهذا في جانب المحمول ظاهر واما في طرف الموضوع فيشكل الامر اذ ليس
فيه هيئة تركيبية فلا بد ان يقال ان عقد الوضع فيه ايضا مثل النسبة لما قصد هو الحال على
ذلك ثم اعلم ان ما ذكرنا كله انما هو اذا كان اللفظ مطلقا كان يقال زيد
ضارب مثلا واما اذا كان معه ما كان يقال زيد ضارب في الغد او الامس فان كان
المراد انه يكون ضاربا في الغد مثلا فان قرر النزاع على الوجه الاول فاما ان يقال
انه مجاز اذ هو حقيقة فيمن هو ضارب في الحال لا في الغد اجماعا وكذا في الامس على الخلاف
الخلاف المذكور واما ان يقال انه حقيقة وان الخلاف المذكور انما هو في المطلق و
اما اذا كان مقيدا فالحقيقة في الضارب في الوقت الذي نسب اليه ان كان الغد فالغد ولو كان
الامس فالامس والحق انه اذا كان كان او يكون كان يقال زيد كان ضاربا في
الامس فحقيقة قطعا واما اذا لم يكن كذلك فالظاهر انه مجاز اذ الظاهر من الهيئة التركيبية
في قولنا زيد ضارب انه ضارب في الحال واذا قيل في الغد فهو مجاز في الهيئة التركيبية
وهذا كما يقال في الفارسية زيد كاتب بود دیروز و کاتب خواهد بود فردا و لا یقال
زيد کاتب دیروز یا فردا فافهم وان قرر الخلاف على الوجه الثاني فهو جار
ههنا ايضا لكن بالنسبة الى الغد او الامس فيكون الخلاف في انه هل يجب ان يكون متلبسا
للضرب في الغد مثلا ام يكفي كونه متلبسا في الزمان الذي قبله واذا كفى المباشرة
المعتبرة في كل مذهب يكون حقيقة ولا فرق في ذلك بين الامس والغد ولو كان
المراد انه ضارب في الحال باعتبار ضربه في الغد او الامس فهو مبني على الوجه الاول حقيقة

فقط وعلى الوجه الثاني مجاز في العقد الثاني وفي الاسن وقع الكلام المذكور ولو قيل
المراد انه يصدق على الكاسر انه ضارب في العرف فان قلنا بصحته اي العرف على ما اعتقده
المحقق التفتازاني فهو على الوجهين صحيح ولا فرق فيه بين العقد والاس وان قلنا بعدم
صحته بل يحمل على اول بكونه في الحال كيف يصدق عليه الضارب في الغد مثلا كما زعم
السيد الشريف فهو مجاز في الصورتين لان معناه من كان ضاربا الان كان ما حققته
المذكوره وهو ط وبما قررنا ظهر لك ما نقلوا من الاجماع على كون الضارب في الغد مجازا
مبني اما على هذا المعنى على هذا المذهب او على المعنى الثاني على الوجه الثاني او على المعنى الاول
على الوجه الاول هذا غاية ما يمكن لي في تحرير المقام وتحرير المرام على الله التوكل
وبه الاعتصام الشارح الجواب لا نم ان نقيضه اه كان المجيب حمل قول المستدل
اي مسلوم النفي مطلقا على انه يستلزم او كعموم النفي لجملة الازمنة بمعنى جميع افراد الضرب
فلذلك اعترض بان نفي الضرب في الحال لا يستلزم نفي كون الضرب لجملة او الضرب لجملة الازمن
الضرب في الحال ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والظاهر من كلام المستدل ان المراد
ان النفي في الحال السلام النفي مطلقا اي يستلزم نفي فرد ما من الضرب فيصح ان يقال
ليس بضارب في الجملة لا بمعنى انه ليس له الضرب في الجملة بل بمعنى انه ضاربا في الجملة منتف عنه
فيصدق عليه انه ليس بضارب اي ليس معناه الا ان ضاربا ما منتف عنه وهو نقيض
صدق ضارب عليه فثبت المطلوب وعلى هذا لا يمشي ذلك الجواب كما لا يخفى بل الجواب
في الجواب على هذا ان يقال ان صدق قولنا ليس بضارب بهذا المعنى لا ينافي
صدق قولنا ضارب عليه بل المنافي له هو قولنا ليس بضارب اصلا وهو لا يلزم مما
ذكره وهو ط وهذا هو الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فالا نم اه والوجه
قولنا قلنا وقوله والجواب انه لو اذكر اه وعلى هذا ظهر حيه[?] او ما ذكره
الشارح في الجواب بقوله وقد يجاب فحاصله انه يصدق عليه انه في الحال ليس

لا يعلم بهذا الكلام المتصل بهذا المقام حسن ولي فيه ما في كلام الشارح من التعسف والله اعلم منه

بضارب

بضارب واما صدق عليه بهذا الصدق عليه انه ليس بضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق
المطلق وهو الملط ورد عليه ان القائل بان الضارب حقيقة في الماضي لا يسلم انه يصدق عليه انه
في الحال ليس بضارب بل يقول انه في الحال يصدق عليه الضارب باعتبار ضربه في الماضي ولو سلم
بان الضارب المباشر في الحال يصدق عليه الضارب فيصدق على من ليس بضارب في الحال انه ليس
بضارب بهذا الاعتبار فهو يرجع الى ما ذكرنا ولا حاجة الى القول بانه يصدق عليه انه في الحال
ليس بضارب ونحن نسلم ان يصدق عليه المطلق وهو قولنا ليس بضارب بل نمنع الملك العبد
ليس بضارب عليه في الحال اذ حاصل الدليل انه يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب وهو سالبة
ان يصدق عليه في الحال انه ضارب فلا يكون في الحال ضاربا وهو الملط هذا اذا قرر
النزاع على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين سابقا واما اذا قرر على الوجه الاول فلا يرد
عليه ما ذكرنا فتدبر ثم اجاب عن اصل الدليل اه مشيرا الى هذا على ما قررنا الجواب
عن الاعتراض موجه اذ حاصله ان صدق ليس بضارب عليه بحسب العقل مسلم
على انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مسلم لكنه لا ينافي صدق ضارب عليه
بل المنافي له هو صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف وهو ممنوع ولا يلزم من صدق المقيد
وهو ط واما على ما ذكره الشارح فمكن ان يقرر لو جعل احد هما ان صدق قولنا في
الحال ليس بضارب مسلم اي يصدق انه ليس بضارب في الجملة وهو لا ينافي صدق ضارب
عليه ولا نسلم ان يصدق عليه انه ليس بضارب بحسب العرف لعدم اللحوق في العرف انه
ليس بضارب في الحال على ان يكون قيدا للمنفي وهو المنافي صدق ضارب في الحال على
لا صدق ضارب مطلقا وحاصله يرجع الى ما ذكرنا مع تطويل بلا طائل الثاني من
قول الشارح لجواب الاعتراض وثانيهما ان صدق قولنا في الحال ليس بضارب الا مسلم
ان يصدق عليه ليس بضارب في الجملة فيها على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق ولا نسلم
ان يصدق عليه ليس بضارب بحسب العرف اي لا نسلم في عرف اللغة انه ليس بضارب بل انما في

الحال ليس بضارب على ان يكون قيد المنفي وهو انما ينافي ان [illegible] في الحال
ضارب لا ان لا يصدق عليه ضارب ومن البين ان عدم صدق الاول لا يستلزم عدم
صدق الثاني صدرو ولا يخفى ان هذا انما يمشي على ما قرره الشارح من استلزام صدق المقيد للمطلق واما
على ما ذكرنا من انه لا حاجة اليه على زعمه او يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب وهو ينافي ان
يصدق عليه في الحال انه ضارب وهو المط لا يتاتى هذا لك لا يخفى الكلام على هذا التوجيه
صدق ليس بضارب عليه في الحال كما ذكرنا هذا الكلام اذا كان النزاع على الوجه الثاني واما اذا
كان على الوجه الاول فتوجه الجواب على الوجه الثاني ولا يرد عليه ما ذكرنا من قولنا ولا ينفي
كما لا يخفى فتامل فالجواب بانه يفهم في العرف الخ فيه ان مراد المجيب انه لم ما ذكرنا
ان يصدق عليه انه ليس بضارب وهو ينافي صدق ضارب عليه بحسب العرف فلا يكون ضاربا
وهو المط لكن ذكر انه يحصل من المنافاة المذكورة هو فهم الدوام بحسب العرف في جانب
النفي او الامر او هو ظاهر انه لا يرد عليه سوى ما ذكره الشارح انا لا نم صدق ليس بضارب
عليه بحسب العرف بل المسلم هو صدقه بحسب العقل واما على تقدير صدقه بحسب العرف فلا نسلم
شرح ما اورده المحشي لا يكاد له اصلا لك لا يخفى وقد يقال انه توهم ما اورده رد على ما ذكره
بعض الخ توجيه لكلام الشارح حيث [illegible] وذلك لانهم يفهمون منهما التقييد بالحال فيفيد الزمان فيهما
وذلك لان الاعراض هو ان العرف الازم مما قررت هو النفي وذلك لان اثبات الثبوت في
الجملة في الجواب بانه يفهم في العرف من النفي في الجملة النفي في الحال وهو ينافي الثبوت في
الجملة بناء على انه يفهم منه الثبوت في الحال لا يدفع السؤال وانت خبير بان العرف كما
يقتضي ذلك ما قرره فلا يمكن الايراد عليه بهذا التوجيه رد عليه انه على هذا لا حاجة
الى القول بان العرف ان السلام النفي مطلقا بل يكفي ان يقال انه يصدق عليه انه ليس بضارب
في الحال وهو ينافي صدق ضارب عليه بحسب العرف وهو ظ والخ اذا اخذ في الدليل
ان صدق ليس بضارب ينافي صدق ضارب عليه لانه يفهم الحال من ضارب بحسب العرف

يلزم الاستدراك ظ ادلكي اولا القول بانه يفهم من الضارب الضارب في الحال فلا يكون
صحيحا في الماضي فيكون باقي المقدمات لغوا ايضا ولو قيل ان مقصوده الاستدلال
من المنافاة المذكورة على فهم الحال منه مع انه لا يدفع الاستدراك ايضا ولكن لم يعلم انه
يحقق المنافاة بان يقول ضارب وليس بضارب بحسب العرف وما ذلك الا لفهم الحال
منهما فيكون صحيحا فيه وهو المط ويكون باقي ما ذكره مستدركا يرد عليه انا لا نم انه ليس
ذلك الا لفهم الحال منهما لجواز ان يكون ذلك لفهم الدوام من النفي هذا والتحقيق ان يقال انه
ليس المراد الجزم بان منشأ المنافاة هو فهم الحال بل المراد انه يحتمل ان يكون المنشأ في
المنافاة هو هذا وكلام السيد الشريف صريح في ذلك وحمل كلام المحشي ايضا عليه بعيد
ومع هذا يتوجه جميع ما ذكر الا ما ذكرنا اولا من انه لو كان المنشأ هو فهم الدوام ايضا لم يلزم
مقصوده ولا ينافي ايراد كون ما ذكره الشارح الا ان يقال ان ذكر هذا الاحتمال
لتصريحات [illegible] الظهور الايراد الذي ذكره الشارح لا ايراد اصل ان منشأ المنافاة
هو فهم الدوام يتأتى ظاهرا ان الدوام لم يلزم مما ذكرت وفهم ليس بضارب في العرف
لا ينفعك او ح يمنع صدق ليس بضارب بحسب العرف كما قرره الشارح فالاولى
ان لا يتعرض لهذا الاحتمال ويقرر الجواب حتى لا يصير جوابه واهيا جدا او يقال
ان هذا القول لتصريحات المعارضة مع الدليل بان يقال لا يمكن ان يطلق عرفا
اللفظ سلب الضارب مطلقا على الشخص المفروض او المفروض ان السلب لم يثبت له دائما
وقد علم ان اطلاق السلب يفهم منه الدوام ولو اجيب بانه يجوز ان يكون الاطلاق
عليه من باب المجاز يحصل المنع وجه اخر وهو ان يقال على تقدير تسليم انه يطلق عليه
السلب المطلق عرفا الخ فلا نم انه ينافي اطلاق الثبوت لان منافات اطلاق
السلب لاطلاق الثبوت انما هو اذا كان كلا الاطلاقين بطريق الحقيقة واما اذا
كان احدهما بطريق المجاز فلا وهو ظ ولا يبعد ان يحمل كلام المحشي على احدهما هذا

الوجهين فتامل   فتامل فيه لعل وجه التامل ما سيذكره في الكلام على شرح الشرح

اما اولا فلمنع كون ان ما هو من علائم المجاز ما فيه كث لان مراد شارح الشرح

ان علامة المجاز هو صحة النفي بالكلية اي ان يقال انه لا يصدق عليه الضارب مثلا

اصلا وهذا الامر مما ذكرت بل اللازم هو صحة النفي في الجملة فلا يلزم كونه مجازا وليس

مراده ان علامة المجاز هي صحة النفي في جميع الازمنة اي ان يقال انه ليس بضارب

في شيء من الازمنة وظاهر ان على هذا الامر ان يكون المشتق حقيقة في المستقبل على ما ذكره

وذلك لتحقق الاجماع على انه لا يصدق في الحال الضارب على الضارب في المستقبل

اصلا فيكون مجازا فيه وان صدق عليه الضارب في المستقبل ويكون في ذلك

الوقت حقيقة نعم لا يصدق عليه انه ليس بضارب في شيء من الازمنة ولكن الكلام فيه

كما عرفت كلا فذلك في الضارب في الماضي اذ الخصم لا يسلم انه لا يصدق عليه

الضارب اصلا بل يقول انه يصدق عليه في الحال الضارب باعتبار ضربه في

ما ذكره المستدل الخ كما قرره هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا صريح عبارة الشرح

عن تكلف واما السيد الشريف فالظاهر ان مقصوده ذلك لوجه كلام انه لا يراد

به انه انتفى عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة اي لا يصدق عليه في الحال شيء من افراد

الضرب لا الضرب الماضي ولا الحال ولا الاستقبال معناه وان اردتم انه لا يصدق

عليه في الحال الضرب الحالي سلمناه ولا منافاة وليس مقصوده انه يجب ان لا يصدق

عليه الضرب في شيء من الازمنة ليلزم المنافاة حتى يرد عليه ما اورده المحشي فتامل

لكن في بعض الحواشي قد صرح اه قد عرفت انه لا ضرر في التصريح بسند وله لكن استعمال الخ

لكن بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى الذي فهمه المحشي   ويمكن دفعه بان السلب اه لا يخفى ان النزاع

اذا كان على الوجه الثاني يمكن ان يقال مراد شارح الشرح من حمل الصدق على الصدق الحقيقي

على ما ذكرنا سابقا ان لا تم ما ذكره الشارح بدليل المسك بالتقرير الاول للدليل ولم يكن

على الوجه

على الوجه الاول فالوجه ما ذكره المحشي فافهم   وله قيل ان يكون مبناه الخ اي الخ الشيخ ولعله سهو

والصواب بل ان يكون مبناه الا ما وقع في بعضها فتدبر   لكن اذا قرر بالتقرير الاول اه فيه لانه حاصل

النقض انه يصدق عليه انه ليس بضارب في المستقبل وهو يستلزم ان يصدق عليه انه ليس بضارب وهو منافٍ

لصدق ضارب عليه فيكون صدقه عليه مجازا اذ علامة المجاز هو النفي الذي مآخذ الاثبات ولا يخفى

ان الاكثر لا تم ولا دخل فيه لكون المنفي فيه هو المعنى الحقيقي او المجازي اذ مع كلا التقديرين يلزم

صدق ليس بضارب الخ وهو منافٍ لصدق ضارب بحسب العرف وهو المدعى ولا يخفى

الجواب عنه الا بانه لا يلزم مما ذكرت صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف بل صدقه عليه

في الجملة اي يصدق نفي الضارب باعتبار هذا المعنى المجازي وهو لا ينافي الاثبات في هذا الحد

الجواب الذي ذكره الشارح عن اصل الدليل فتامل فيه هذا على انه يمكن ان يقال ان صدق الضارب

على زيد باعتبار ضربه في المستقبل وان كان مجازا لكن صدقه عليه في المستقبل حقيقة

فهو فرد حقيقي للضارب وصح ان يقول انه يصدق عليه انه ليس بضارب في المستقبل الى اوه

ولا يمكن ان يقال ان المنفي هو المعنى المجازي كما لا يخفى وليس على ما ذكر الحال في جانب الماضي

الخ نعم يمكن ان يقال ان اطلاق ليس بضارب في المستقبل في الحال مجاز بناء على انه يشترط

في اطلاقه الحال الحالي او سلبا هذا كله اذا كان النزاع على الوجه الاول واما اذا كان

على الوجه الثاني فما ذكره من ان النفي نفي المعنى المجازي لم على وجه عدم على او نفاه ان الضارب

في الماضي مثلا يمكن اخذه على وجهين احدهما ان يكون المراد الضارب الذي ضربه حاصل

في الزمان الماضي حتى يكون معنى زيد ضارب ان زيدا ضارب يكون ضربه حاصلا في

الماضي وعلى هذا يمتنع صدقه بمعنى وثانيهما ان يكون المراد انه في الماضي ضارب واين خبر بانه

اذا كان النزاع في الوجه الثاني الخ يمكن لبعض ان يقول بهذا الوجه بان يقال يصدق على زيد

الباشر للضرب في الحال انه ليس بضارب في الماضي بهذا المعنى وصدق المعنى يستلزم صدق

المطلق فيصدق عليه ليس بضارب الى اخر الدليل وعلى هذا الاصل لا يرد ما ورد على المعرف فيه في

٥٠

الى زمن الحال ظاهر انه وارد على المعنى العرفي كما بينا ان الفاعل من الفعل الماضي في هذه الصورة مستعمل بطريق المجاز لكن
قلنا في الاجمال السابق لكن لا يخفى ان هذا وما ذكرنا يستنبط حال المعارضة الذي ذكرها المصنف اذ يحكم
ظهران كون ضارب في الماضي مجازا ما لا يعتبر المطلق على ما بينا في السلب وان المصنف كون حقيقته غير مسلم
على تقدير كون النزاع على الوجه الوجهين واما اذا كان النزاع على الوجه الثاني فاذا كان المراد
منه الوجه الاول من الوجهين المذكورين العام المصنف واما اذا كان المراد الوجه الثاني
فللكلام فيه مجال كما يظهر من التامل فيما ذكرنا في تحرير محل النزاع فتامل ثم بعد هذا الكلام
بعد البعض كيف يندفع ما ذكره بلا كلفة بان يقال يصدق على زيد المباشر للضرب في الحال
انه ليس بضارب في الدار مثلا فيلزم ان يصدق انه ليس بضارب وهو خلاف المدعى اذ لا يمكن
ان يقال ان المعنى هو المعنى المراد ليس بموجود الا الضرب الحالي وهو معنى صحيح فتدبر
نعم اذا حمل النقض على الاعم اذا كان النزاع في الوجه الاول فيصح النقض على هذا التقرير الثاني
الا ان يحمل على ما زعم في التقرير الاول بناء على ان المتبادر من اطلاق السلب والايجاب هو الحال
فالسلب في الماضي والاستقبال يكون مجازا واما اذا كان على الوجه الثاني فلا ريب في صحته
لكن قد مر فيما سلف ان هذا التقرير لا يكاد يستقيم على الوجه الثاني فتدبر فلا يتعلق به اما ما
قد كلام محشي الثاني رحمه الله تعالى عما استدل به من جانب المتاخرين بكذا في النفي والصواب الثاني
الا ان يقال انه متعلق بقوله لتحصيل الجواب وهو بعيد جدا ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي التتميم
بعد ذكره المستدل المصنف بقوله فان اطلاق صيغة الماضي اه مما ذكره المستدل تام ولا يحصل
الجواب عنه ولا حاجة الى التتميم الذي ذكره المحشي نعم لو قيل في الاستدلال فان اطلاق صيغة
الماضي على الحال بعيد لكان لتحصيل الجواب والتتميم المذكورين وجه وما نحن بوجه الكلام
ان يقال ان قوله بهذا لتحصيل الجواب اشارة الى الجواب عن الاستدلال بانه ظاهر ان المراد
مم قام به انه قام به في الحال وبعد ظهور المراد لا مشاحة في استعمال صيغة الماضي في خصوص
الحال واما ما ذكره في التتميم فلا يمكن حمله تتمة للاستدلال كيف يندفع الجواب كما لا يخفى

لا نقول



لا نقول انه لما يتراءى كيف الظاهر في الاستدلال المذكور انه يجب حمل صيغة الماضي على خصوص
الماضي واذا لم يحمل على خصوصه كما عرفت يلزم تناوله للاستقبال ايضا اذ لا قرينة مخصصة
بالماضي والحال فذكر المحشي في تتميم كيف يندفع بهذا الايراد ان تخصيصه بالماضي خلاف الاجماع
وكذا التعميم كيف يتناول الاستقبال فلا بد ان يحمل على الماضي والحال فتامل
قالوا ولا اصح اهل اللغة قد ظهر مما ذكرنا من التفصيل في صدر المبحث ان هذا الاستدلال
لا يتوجه على اي وجه وباي معنى وكيف يصح الجواب عنه ولم يمكن الرد عليه وكيف قد لاح
حال ما ذكره في الجواب ايضا كيف لا يحتاج المتامل الفطن الى اعادته وتكراره فقد كرر
ثم اعلم ان ما ذكره دليلان احدهما انهم اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي وثانيهما انهم اجمعوا على ان الضارب في
الامس اسم الفاعل واسم الفاعل انما يطلق في العرف حقيقة على ما كان
فاعلا فاعلا حقيقة فلو لم يكن المتصف بالضرب المنقضي ضاربا حقيقة لما صح على عادة
الاجماع على كونه اسم الفاعل اذ ح يكون اطلاق اسم الفاعل عليه مجازا او بعيد
ووقوع الاجماع على كونه اسما للفاعل مجازا في الاول التشبث باطلاق الضارب
باعتبار الضرب المنقضي وان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي الثاني التمسك بوقوع الاجماع
على كون الضارب المذكور اسم الفاعل وانه لو لم يكن ضاربا حقيقة لما وقع الاجماع
عليه فظهر الفرق بين الدليلين وبما قررنا بان الوجه في ان الشارح ذكر قوله والاصل في الاطلاق
اصله الحقيقة بعد الوجه الاول لا بعد تمام الكلام كما فعله بعضهم وقال اجمعوا
على صحة ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ ح لا يكون ان
دليلان بل دليل واحد يمكن دفعه بما ليس وحاصله ان المشتق كالضارب والقاتل قد يطلق
باعتبار ضرب وقتل قد انقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي فتامل
اول يمكن ان يكون المراد اه توضيحه انهم اجمعوا على ان الضارب في الامس اسم الفاعل

فقد اطلق لفظ الفاعل على من كان فاعلا فيصدق عليه الفاعل حقيقة لما تحقق عادة الاجماع

على كونه فاعلا بهذا اذا اردنا جعلهما دليلين وان جعل دليلا واحدا فالقول فقد

اطلق لفظ الفاعل على من كان فاعلا قبل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة

في الماضي فيكون تمام الكلام وجها واحدا تمسك فيه اولا بمثال الضارب

واولا بلفظ الفاعل على كونه ما عرفت في الحاشية السابقة فالمراد بالظاهر ان ولو

فالمراد منه اشارة الى انه لا مجال للمنع وللمنع فيه مجال والله اعلم بسيم ولابه

من عبارات هذه الحاشية يستفاد لم يكن مقدما على الحاشية السابقة ولعله وقع

سهوا او توهم انه يستقيم ما ذكر بهذا القول كما فعله بعض الشارحين على ما نقلنا فافهم

اشارة الى هذا بهذا واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال حيث يدفع به جواب

الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم

مذكورا الا ان الظاهر ان هذا الاصل ليس كما ينبغي الاعتماد عليه والتحصيل بحيث

يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واتفقوا على انه ابلغ

من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له اذا كان

استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وكثر وتكرر ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له و

مع ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء بهذا ان

ما ذكره المحشي في التتميم يتمم الوجه الاول ويندفع به الجواب الذي ذكره الشارح واما

الوجه الثاني فلا يكفي فيه ظاهرا الاستدلال فيه حديث اصالة الحقيقة بل مبناه على انه

لو لم يكن حقيقة لما وقع الاجماع عادة وتوجيهه جواب الشارح انا لا نم ذلك والسند

وقوع الاجماع على كون الضارب في الغد اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا

لكن يمكن ان يتم على هذا الضرب بان يقال انه يستبعد عادة وقوع الاجماع على كون

اسم اسم فاعل ما لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة فكلما وقع فيه الاجماع يحكم بكونه

حقيقة

حقيقة ما لم يعلم قطعا كونه مجازا كما في ضارب غدا ولعله لاجل هذا التعسف قال من المنع والسند

والنقض المنع بانا لا نم انه يلزم من صحة الاطلاق وكونه اسم فاعل كونه حقيقة والسند انه يجوز ان

يكون مجازا او النقض بانه لو تم دليلكم لزم ان يكون حقيقة في الضارب غدا اليوم مع انه مجاز اتفاقا

فافهم الشارح قالوا ثانيا لو لم يصح المساواة بهذا الدليل انما يلائم الوجه الثاني من الوجهين

اللذين ذكرنا في تحرير محل النزاع كما لا يخفى الشارح والجواب انه مجاز لامتناع الكافر قد

جعل بعض المحشين على انه منع لكون اطلاق المؤمن على النائم والغافل حقيقة بل مجاز والاجماع

انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما اطلاق الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين عليهما

لا يستلزم كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة لغوية واما كونه حقيقة شرعية فلا نعرفها لان الكلام

في معنى اللغة على قاعدة الاشتقاق وقوله لامتناع الكافر تاكيد لهذا المنع انتهى ولا يخفى

ان هذا الى منع كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة وانه مجاز خلاف كلام الشارح من جعله

لكن لما كان القول بان الاجماع انما هو على صحة الاطلاق مجازا بعيدا والمحشي كلام الشارح

تعرض لما تمسك به المستدل من اجراء احكام المؤمنين عليهما لم يحمله السيد الشريف على ذلك الوجه

وقال الاظهر ان تقرير معارضة للدليل بان ما ذكرتم وامثاله مجازات ولا يصح اطلاق

المشتق حقيقة باعتبار معنى زائل بدليل صحة استعمال الكافر وبعد المحشي انه قد ذكر والجواب

بالحمل الى الجواب عن الاستدلال واما المعارضة فتمام عنده مع الاعتراض بانه ليس الايمان

في اللغة هو التصديق وان المؤمن والمصدق مترادفان فيه وانه لا يلزم من التصديق ان

لم يصدق بالفعل باعتبار التصديق كان حاصلا في زمانه مع هذا لكان استعمال الايمان

بهذا المعنى مجازا مع ان المحشي يعتد والحق كيف لا يلزم ارتكاب المجاز ولا يتم الجواب

عن الدليل بان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجاز باعتبار انه كان مؤمنا في الماضي

ولا حاجة الى التفسير بمعنى الايمان كما نقله عن بعض المحشين وكذا الجواب بان المسلم انما هو اطلاق

المؤمن بحسب العرف مطلقا او عرف الشرع على النائم والغافل والاجماع انما هو عليه والايمان

هذا الجواب بما ذكره بعض المحشين والعرف باعتبار الاطلاق ... طلاق ... الجواب ... الاطلاق ... الاجماع ... الاطلاق المجاز ... فاورد ما قال

بحث العرف مما يعرف الثقة بالمعنى الاعم فيصح اطلاقه عليهما حقيقة واما بحسب اللغة فلا تم اطلاقه
عليهما وهذا الجواب جيد لكن في كلام المحشي اجمال بالى ظاهر ما حمله عليه فتامل والاما الجواب
تخصيص الدعوى اه هذا جواب عن المعارضة والاستدلال معا بان النزاع انما هو في اسم
الفاعل الذي كان بمعنى الحدوث دون الثبوت فما ذكره المستدل من مثال المؤمن الذي هو حقيقة
في الماضي وكذا ما ذكره في المعارضة من الامثلة التي ليس كمشتق الماضي ليس بمعنى الحدوث بل بمعنى
الثبوت وليس النزاع فيه بل اذا كان بمعنى الثبوت فقد اعتبر في بعضها الاتصاف
بمعنى عدم طريان المنافي الوجودي كما في المثال المؤمن فانه يصدق على النائم حقيقة
باعتبار عدم طريان مناف وجودي للايمان عليه واعتبر في بعضها الاتصاف بالفعل
كما في مثال الحلو والحامض فانه اذا فرض انه زال حلاوته وطرا عليه طعم اخر فلا يصدق
عليه انه حلو بل يكذب فيصدق الحلو عليه كونه حلوا بالفعل هذا التفصيل ما ذكره شارح الشرح
فاقول فيه ان هذا التخصيص او ما يعطى المعص ما ذكره شارح الشرح من كلام هذا المحقق
وفي ضمنه الرد على المحشي والعضد حيث ذهبا الى ان اطلاق المؤمن على النائم مجاز فانه
بعيد جدا فان الاعتراض عليهما بان هذا التخصيص لم يكن مذكورا في كلام الدعوى حيث قال كلام
يؤول الى التشنيع عليهما في اهمالهما ذلك انتهى ولا يخفى عدم وقوع التشنيع كون اطلاق مجازا
التهمتان لعل الكلام شارح الشرح فلا ايراد عليه فافهم على ان هذا الاستبعاد اه اي الاستبعاد
الذي ذكره الشارح من لزوم كون شخص واحد مؤمنا وكافرا معا حقيقة او الاستبعاد الذي ذكره
شارح الشرح حيث قال ان كون المؤمن للنائم والفاسق مجاز بعيد فالتحقيق الجواب
التخصيص ليس مختصا بذلك المثال الذي بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة الاخرى التي يكون بمعنى
الحدوث ايضا هذا اتم ان جواب الاستبعاد الاول في الامثلة التي بمعنى الحدوث ظاهر
اذ لا يستبعد ان يكون شخص واحد قائما وقاعدا معا حقيقة وكذا واحدا متحركا ومترددا
معا حقيقة واما جواب مثل الاستبعاد الثاني فلا يظهر في بادي الراي والله تعالى يعلم

ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض اه هذا اعم وما ذكره من انه لو كان موجودا لاجتمع
الضدان مدفوع بان الضدين هما البياض والسواد وهما لا يجتمعان واما الاسود والابيض
فلا نسلم كونهما ضدين اذ الابيض مثلا على راي من يقول بانه حقيقة في الماضي موضوع لما كان
متصفا بالبياض بالفعل او في الماضي ولا شك ان هذا المعنى ليس ضد المفهوم الاسود
ولا يلزم من زوال البياض عن الجسم انعدام هذا المفهوم عنه وهو ظاهر هذا اذا كان
النزاع على الوجه الثاني واما اذا كان على الوجه الاول فنقول ان الجسم الذي فرضنا اسود في الحال
وهذا لا ينافي اطلاق الابيض عليه باعتبار الماضي وهو ايضا ظاهر فافهم في الحاشية غاية الامر ان يقال البعض باعتبار
فنقول انه اذا كان زيد ضاربا مثلا ثم ترك الضرب فلا شك انه يصدق عليه انه ليس بضارب حقيقة
وان مفهوم لفظ الضارب الذي كان متحدا مع زيد في الوجود قد انعدم عن زيد والا يجتمع النقيضان
لانه يصدق عليه انه ضارب وليس بضارب ايضا ولكن نقول انا لا نسلم ان مفهوم لفظ الضارب
قد انعدم عن زيد قوله والا لاجتمع النقيضان نقول انهما ليسا نقيضين لعدم اتحاد المحمول
لانه يصدق عليه انه ضارب بالضرب الماضي وليس بضارب بالضرب بالفعل ولا تناقض بينهما
نعم لو كان الضرب كليهما بمعنى واحد يحصل التناقض وهو ظاهر هذا على الوجه الثاني للنزاع وعلى الوجه الاول نقول
كون زيد ضاربا في الماضي لا ينافي سلب كونه ضاربا في الحال كيف وليس من شرائط التناقض الاتحاد
في الزمان فافهم والله قد علمت ان اللفظ اه الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول انه
في الاول نقول ان لفظ الابيض مستعمل في خصوص الجسم لكن لما كان استعماله فيه حقيقة كونه من افراد
ذلك المفهوم الكلي الذي وضع له لفظ الابيض فاذا زال هذا المفهوم الكلي لم يكن الجسم من افراده
كان من استعماله في الجسم مجازا وهاهنا نقول ان اللفظ المستعمل في هذا من الجسم ... ان يكون مستعملا
حقيقة في المفهوم الكلي الموضوع هو له ويكون الخصوصية مستفادة في امور اخرى فاذا زال المعنى
الموضوع له فكان مستعملا في غير الموضوع له وهو الجسم مجازا هذا اتم لانه اذا اطلق الابيض مثلا على موضوع ما
في ذكره ظ واما اذا وقع محمولا كقولنا هذا الجسم ابيض مثلا فنقول انه اذا كان ذلك المفهوم ... زائل

لا يعقل انه اذا كان محمولا لا يلاحظ الا ... الا على الوجه الاول فافهم منه دام ظله

عن الجسم ولم يكن متحدا معه ملتفا بكم بثبوته له وحمله عليه ويرد عليه النقض بنا على كون النزاع على الوجه الثاني
مذكورنا من انه لا يبقى على هذا الا انه ليس الا ذات اتصفت بالبياض في الحال او في الماضي وهو
المعلوم معدوم ولم يزل عن الجسم واما اذا كان على الوجه الاول فنقول ان اللفظ لم يستعمل في غير
معناه الحقيقي اصلا غاية الامر ان هذا المعنى ليس حاصلا في الحال في الجسم ولكن لا نقول انه حاصل
في الحال بل نقول انه حاصل في الجسم في الماضي ولا ريب في صحته فتدبر
ورد ما يرد عليه بانه اذا صار الماء مثلا موضوع لهذا الجسم البسيط الخاص المصور بهذه
الصورة الخاصة فاذا زال هذا المعنى لم يطلق اللفظ عليه ولا يكفي كونه ماء في وقت
اخر واما الضارب فهو موضوع لذات ما ثبت له الضرب والنزاع في انه هل يكفي ان يكون
الضرب ثابتا له بالفعل او يكفي ثبوته في الماضي ايضا ومع العدول عن ذلك اذا زال هذا المعنى
منه لم يطلق عليه الضارب والحاصل انا لا نسلم انه لا يطلق اللفظ حقيقة على المحل بعد زوال
المعنى عنه لكن النزاع في انه اذا كان مباشر الضرب في الماضي كان معنى الضارب باقيا فعدم
اطلاق الماء على ما لم يكن ماء بالفعل يوجب ان لا يطلق الضارب على من لا يصدق
عليه الضارب بالفعل ولا يوجب ان لا يصدق على من لم يكن مباشرا للضرب بالفعل
وكان مباشرا له في الماضي اذ الكلام في انه يصدق عليه الضارب بالفعل وان لم يكن
مباشرا للضرب بالفعل هذا اذا قرر النزاع على الوجه الذي ذكرنا في كيفية البحث واما اذا كان
على النحو الاول وهو ان النزاع في انه اذا قيل انه ضارب هل يكون المراد انه ضارب
في الحال او يكون المقصود انه في الماضي ضارب فيحكم بهم بهذا التشبيه فانه اذا صار
الماء هواء لا يطلق عليه انه ماء فيعلم ان معنى قولنا انه ماء وانه ماء في الحال اذ لو امكن ان يريد انه ماء
في الماضي لصدق عليه ايضا انه ماء اي في الماضي وكذا الحال اذا وقع موضوعا فانه لا يصح
ان يقال ان الماء حاضر ويراد به هذا الهواء فيعلم انه يجب ان يراد بالماء ما هو ماء
بالفعل ولا يصح ارادة الماء في الماضي وهكذا القول في الامثلة الاخرى لكن الكلام في

في ان محل النزاع على هذا المورد ليس باخص من التشبيه المذكور بل المتبادر من قولنا زيد ضارب
وقولنا هذا ماء وكليهما انه ضارب وماء في الحال لا في زمان اخر ولا تفاوت
كثيرا بينهما في الجلاء والخفاء كما لا يخفى ثم انه يرد على الوجهين ان عدم اطلاق الماء
مثلا على هذا الهواء باعتبار ان الهواء مع الصورة النوعية المخصوصة ليس ماء لا في الحال ولا
في الماضي فكيف يصح اطلاق الماء عليه حقيقة ولو سلم انه يطلق على محل الصورة الهوائية
في الماضي انه ماء ولا يطلق عليه انه ماء في الحال لما تقرر اليه ولا يمكن كون المحل ماء في الحال فلذا لم يلزم
اطلاق الماء في الماضي على المحل فقط صحيح لم يظهر ان اطلاق الماء في الماضي صحيح على الجزء الملك
والحال الذي هو الصورة المائية ثم لم يجادله وان كان تشبيها لكنه ذكرنا تشبيه على انه لا يصح المشتبه في تشبيه
الشارح والا لكان كافرا مؤمنا معا حقيقة قال الفاضل اللاهوري واللازم باطل لاستلزامه
عدم صحة سلب احدهما عنه لكنه يصح اجماعا ان كل مؤمن ليس بكافر وكل كافر ليس بمؤمن وفيه
تكلف والظ ان المحذور بعينه اطلاق المؤمن والكافر على شخص واحد حقيقة لانه يستلزم صدق اللاتصاف اللغوي
قطعي ونظرات رح انما هو اليه فتدبر   الشارح ولم لم يكون الكافر الذي به كفر اقال الاول
واللازم باطل لانهم لو كانوا كذلك لما صح سلب الكفر عنهم لانه من علامات المجاز لكن يصح سلبه عنهم اجماعا
لا لانه لو كان كذلك لجاز اطلاق الكفار عليهم لكنه لا يكون لانه قائم بانه ربما جاز اطلاق
الكفار عليهم لغة لكنه يمتنع شرعا تعظيما للصحابة ولانه لا يوصف مثلا النائم واليقظان والحلو
والحامض والعبد والحر ما كان متصفا اولا باحد الضدين ثم اتصف اخرا بالضد الاخر
لانه لو قيل ان كان اطلاقهما عليه حقيقيا لم يصح سلب واحد منهما حقيقة لكنه يصح اتفاقا لا يسلم)
الدليل كذلك فانه لو قيل لو كان اطلاقهما عليه حقيقيا لجاز اطلاق كل منهما عليه لكنه لا يكون
فانه لا يتم لجواز منع كونهم لغة او شرعا لا لجواز اطلاق الحامض على الحلو الذي كان حامضا
اولا فانه لو اطلق الحامض على العنب الحلو لعد سخفا من الكلام ولا لجواز ما ذكره في الوجه
تكلف مع انه يمكن ان يعترض عليه بان المسلم هو انه لا يصح اطلاق الكافر شرعا عنهم واما الكافر اللغوي فلا

ان الكف فيما رواه الشيخ معنى الكف في الفعل فلذا الكوفيين البصريين عنهم وان الملح اللون فالاولى الكل

على ظاهر ما يلزم المحذور هو اطلاق الكف عليهم وعلى هذا الوجه ولم كان لو الفضل المسلم هو

اطلاق الكف وكذا الشرع عليهم سكن لان اللغة وقد عرفت انه يحكم الشرع عنا او وكلم ان

اطلاق الكف في اللغة الى عليهم مسكن فرد عليه ما نقله الامر حيث انه لعلا جاز ذلك في اللغة لم يكون

ذلك الكشف رد المنع جانب الشارع لكنه يتوقع كلام الا ان ما ذكره الشارح الشيخ والمسائل الوقف

وسقوطها في الترجمة في شرح اي ليس الاعتماد على خصوص هذه المسائل بل المراد لم يسمع الحق ان

يفيد الظن بذلك ولا كلام ان الحكم على الظاهر والتمسك بهذا الجواب لابد كلام الا ان ادلي من حمله على

خلاف الظاهر لدفع احدهما والتمسك بهذا الجواب لدفع الاخر فهو مما ذكره او فهم انه لا يحل

مثل الوصية المؤلف عنده في الاشتراط الدوري للف لانه لو فرض لو كان اي المعنى اصلا حقيقة ثابتا

مجوزة في الماضي لصح اطلاق الحلو اي معنى على كل واحد لكنه لا يصح في اللغة كما يشهد به تتبع موارد

استعمالاتهم لكن السند لا يتمامه وما اورد عليه انه لو لزم الحقيقة لو اكثر على لو عليه انا نعلم قطعا بتتبع

تتبع موارد استعمال اللغة انهم لم يطلقوا الحلو اي معنى على كل ولم يستعملوا الحلو مسلوقا فيما

كان حامضا من وكيف ما هو المقصود في هذا الدليل واما احتمال انه يكون اي معنى في الوضع

على لكنه هجر ولم يستعمل اي معنى في الماضي اصلا فلا يضرنا لان الغرض الاصلي في هذا الدليل اثبات

اللغة لم يطلقوا المشتق على ما قام به في الماضي واما ان الواضع وضعه لا بمعنى فلا يهمنا ولم يتعلق

به غرض ولا سبيل الى العلم به في شرح المواضع الا بالنقل ولا تتبع الا انه لا يكون صائرا اذا كان في

جميع المشتقات واما اذا كان في بعضها مثل الحلو والحامض كما هو المفروض فلا نقول ان المستدل

يدعي ان باستقرائهم حصل الظن بانه ليس عدم الاطلاق بعد انقضاء المعنى لسبب مانع في

خصوص بعض الاشتراط بل الجميع واحد وقع فلذا الا ان لا يكون صحيحا بعد انقضاء المواد كان

لكن قد يجري بالكلية في جميع المشتقات وعلى التقدير بين الطرفين تامل واما احتمال انه لعله

هجر ذلك شرعا فلذا اتجاه له لان المستدل يدعي انه في اللغة الظاهر لم يصح فاحتمال الهجر الشرعي

غير معقول ولو اراد ان الهجر حسب اللغة كان ثابتا بحكم الشرع لان الهجر حسب اصطلاح الشرع لو احتمال

لا يعارض ما ادعاه المستدل من الظن لكمال بعده مع انه الظن لا لغرض بالمقصود كما عرفت

على انه يمكن ان يقال الاصل بقاء المعنى الاصلي وعدم الهجر لا لغة ولا شرعا فالاتم واما قوله

فكان يرد في ما يتوهم من وجه اخر لقوله فانه لا يتم وكان مبناه الوجه على توهم انه يصح اطلاق

الحامض على الحلو باعتبار انه كان حامضا او لا فلا يصح قول المستدل لكنه لا يكون وجه

الدفع ظهور عدم صحة ذلك الاطلاق وانه لو اطلق لعد مستهجنا في الكلام واما العدول

الى العنب فكانه لتغير السابق وتعبير المذاق لا للتفاوت بين العنب والتمر في ذلك المعنى

فتدبر في الشرح ومن ان يكون لعدم المانع الصواب لوجود المانع

لان الاصل ان لا يكون المقتضي موجودا مع ان الاصل العدم وانت خبير بان التمسك

بهذا الاصل في امثال هذه المواضع ضعيف جدا كيف وفي اكثر المواضع التي يتمسك به فيها

يمكن ايراد مثل هذا الحكم كما انه يمكن ان يقال مما يحكم فيه الاصل هو عدم استقلال المعنى

فيه ... ولشدة عدم السبب ... راجع الى الشيء لا الى العدم وهو ط

ان ... لو امات ... هذا الدليل لو اورد على الوجه الاول الذي

ذكرنا في تحقيق المسئلة وهو انه هل يكون المراد في قولهم متكلم مثلا انه متكلم في الحال ام يصح ارادة

انه متكلم في الماضي فانما يستقيم لو كان الطرف المسلم في النزاع الثاني هو الشق الاول المذكور وهو

وجوب المباشرة في الوقت الذي حكم بثبوت المشتق فيه واما لو كان المسلم هو الشق الثاني

اي كفاية المباشرة في الوقت السابق ايضا فلا اذ يمكن في ارادة اي انه متكلم مثلا اذ

يجوز ان يصدق عليه انه متكلم في كل ان نفرض بعد زمان التكلم وان كان من انه

للتكلم وقع في الزمان السابق لا في الحال ولو اورد على الوجه الثاني وهو ما اشترطنا

فانما يستقيم ايضا لو كان الطرف المسلم في النزاع الاول هو الشق الاول واما لو كان المسلم

هو الشق الثاني فلا اذ يمكن ان يصدق في حقيقة انه متكلم الآن ولا تجدد بينه اذ قد وقع المباشرة

قوله فيه تامل الشارح لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة اي لا يمكن ان يصدق حقيقة على شي اصلا
واللازم باطل بالاتفاق لانهم اتفقوا على انه اذا اطلق متكلم مثلا على المتكلم في حال التكلم كان
حقيقة وصدقا وقال الابهري مراده انه لو شرط بقاء لامتنع ان يكون متكلم حقيقة
لانه يمتنع كونه حقيقة في المستقبل بالاتفاق وكذا في الماضي وفي الحال لامتناع بقاء اجزائه واذا
امتنع كونه حقيقة في شي من الازمنة الثلثة امتنع كونه حقيقة مطلقا لانحصاره فيها واما بطلان
اللازم فلان كل لفظ مستعمل يمكن كونه حقيقة لوجوب ان يكون له معنى وضع له اولا ليكون استعماله
فيه فالمراد بقوله لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة بسبب امكان كونها حقيقة لان الاصل الاطلاق
اولا امتناع في وضع اللفظ لشي مع عدم استعماله فيه اصلا على ما سياتي في المجاز لا نسلم
الحقيقة انتهى وانت خبير بانه على ما ذكرنا لا حاجة الى ما ارتكبه على انه يرد عليه انا لا نم
انه يلزم ان لا يمكن له حقيقة اذ يكون لم يكن متكلم مثلا حقيقة في الماضي لا يلزم التحقق معناه
اذ قد يكون اللفظ موضوعا للامور المستحيلة فيكون هو الفرض من هذا القبيل والحاصل
ان العقد المسلم ان كل لفظ وضع لمعنى يمكن استعماله فيه ولكن لا يمكن ان لا استعمال فيما لم
واما انه لا بد ان يكون استعماله فيه صحيحا بحسب العقل ولا يكون كاذبا فغير مسلم لم لا يجوز
ان لا بد ان لا يكون استعماله فيه بحسب كخطاء اهل اللغة من حيث اللغة وظاهر ان ما نحن فيه
كذلك فتامل في ان البحث المعاصر ذكر في هذا الدليل على العقد ربما يدل على عدم اشتراط الاتصاف
بالمبدا في شي من الازمنة الثلثة كما هو الظاهر من المشتقة الاتية وفيه تامل اذ كون المخبر والكلام
حروفا غير قارة مقتضية انتفاء وعدم وجود تمامها حصول الاجزاء وانقضائها بعده
لا يدل الا على عدم تحقق الاتصاف بتمامه في حال الاخبار الان اما فرادى كل الاجزاء
فان كلا منها قبل حصول الاجزاء فلم توجد اولها ان بعده فقد انعدم فلم يتحقق الاتصاف
بتمامه في حال الاثبات واما على عدم الاتصاف بتمام الزمان الماضي او المستقبل فلا اذ
الاجزاء وجدت جميعا في الزمان الماضي فتحقق الاتصاف بتمامه فيه وكذا الوجه في المستقبل

فيتحقق الاتصاف فيه هذا وان كنت في ريب مما ذكرنا فانظر الى الصحف الكلامية والا فراجع الحكمية
فانك تجد في غير موضع منها ما يشيد ما ذكره هذا المحقق النحرير وما ذكرنا فتامل على ما توهم
بعض الشارحين حيث قال ما ذكره بعض الشارحين من توجيه قول المصنف من صحة الحال حيث حمله
على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما الموجود منه الان
وما اشار اليه الشارح الى سنده بقوله فان حلول اللفظ قد يكون معه وما يجيء من الاجزاء يجعل
مستعملا فاسد هذا الحاكم فيه وهو انه لو اشترط في صحته المشتق بقاء المعنى لما كان اكثر المشتقات
يمتنع بقاء معانيها حقا لو امر ويمكن توجيه كلام ذلك الشارح بان مراده ان المراد
باشتراط بقاء المعنى في الحال انه يجب تحققه اما في الحال بمعنى الان الحاضر او قطعة من الزمان
ورب منه ماض او مستقبل ولا مضايقة في اللغة في امثاله ليس صحة الحال فانهم يطلقون
لفظ الحال بمعنى الحاضر على قطعة من الزمان ليس شي من اجزائها الحاضر الا ما هو حد
من حدودها ولا يضايقون فيه باعتبار كونها قريبة من الحاضر فانهم والتوجيه اخر لا
ذا طلاق الشارح على ذلك فانه صح اطلاق لفظ الحال في اللغة على اجزاء من الزمان متعاقبة
بعضها ماض وبعضها حاضر وبعضها مستقبل فصح هاهنا ان يقال ان معنى المتكلم موجود
في الحال اي في هذا الزمان وكلامنا كان هذا التوجيه بعيدا مشتملا على التكلف لم يتعرض
الشارح ولم يتعرض المحشي لتفصيل القول فيه بل اشار اليه مجملا وصدره بالتوهم فافهم
ثم انه يمكن ان يوجه قول المصنف ليس صحة الحال بوجه اخر وهو ان المراد انه يصح
ارادة الحال من كل مشتق فلو صح ما ذكرتم من الدليل وكان اهل اللغة ايضا يقولون في اطلاق
الحال على قدر من الزمان الذي يقرب من الحال لزم ان لا يكون متكلم مثلا حقيقة في الحال
بل في الماضي فقط مع ثبوت الاتفاق على كونه حقيقة في الحال والحاصل ان المستدل اراد
اثبات كونه حقيقة في الماضي ايضا وحاصل اعتراض المصنف انه لو تم ما ذكرت ودفع العارض
عن اهل اللغة لزم ان لا يكون ارادة الحال صحيحا ولم يكن فيه حقيقة اصلا ولم يكن حقيقة في الماضي ايضا

وهذا الوجه حسن منطبق على ظاهر كلام المص لكن يرد عليه ان المسلم هو انه لو اريد بالمشترك الحال كان
حقيقة البتة ولا يلزم منه صحة ارادة المعنى الحقيقي اذ يمكن ان لا يكون معناه الحقيقي محالا فلا وجه لقول لم يرد
المستدل انه لا يصح ارادة الحال من متكلم مثلا ملوك ان طابقا المعنى لم لا يكون متكلم مثلا
حقيقة في هذا المعنى الذي يراد منه في العرف مع وقوع الاتفاق على انه ادا اسند للشخص الذي يتكلم في
اثناء التكلم انه متكلم كان حقيقة فيه هذا الايراد عليه انه يلزم ان لا يكون حقيقة في الحال اذ هو حقيقة
في الحال لكن لا يصح ارادته منه والقائل لم يقول ان هذا الايراد وارد على توجيه الشارح
المص اذ يقول ان المسلم هو ان يتكلم مثلا حقيقة في الحال واما انه يصح ارادة معناه الحقيقي
فلا وح لو كان الحال هو خصوص الان الحاضر لا يلزم فساده اذ لا يلزم ان لا يكون
المضارع حقيقة في الحال بل يلزم ان لا يصح ارادة المعنى الحقيقي في بعض صيغ المضارع والامر
منه ولو قيل انا لا نعلم قطعا انه يصح ارادة المعنى الحقيقي في مثل يتكلم ويخبر ولو كان الحال
هو خصوص الان لم يصح لقول ان هذا جار في هذا الوجه ايضا اذ يقول انا نعلم قطعا
انه يصح ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحال من يتكلم ولو كان الحال كما ذكرتم لم يصح والتوفيق
بينهما مشكل فالظاهر اذن ان توجيه الكلام كما ذكرنا فتامل لا يقال يرد اطلاق المشتقات
بهذا المعنى مرة لا وقع له ويمكن توجيهه بان المراد بالمشتقات وافعال الحال ما ادخال الاكثر
على احدهما والحكم على الاخر انما هو مع توافقهما في الاطلاق والتعميم لا ينفع التعميم فيه احدهما
والاطلاق الاخر اذ لا وجه للتوجيه بل يستوي الحكم بهما معا وادخال الجميع او جملة
الاطلاق وادخال الاكثر قد يرد لان تلك المشتقات ايضا ذكرا فلا وجه لا في
الاكثر الا ان يقال انه لكثرة الى ان يتعذر ها انما هو حين استعمال الحال الذي هو الاكثر
منه حاصل الكلام والاخذ ذكر المشتقات الزمانية وهو ما استعمل فيها في الحال او وضع الفعل
الحال الزمانية وح فيتوافقان فتامل وذلك لان المشتقات غير الفعل اذ كان
المراد المشهور انه بعد ذكر المشتقات بحسب استعمالها في الحال قوله الى المراد منه كان لفظ الاشارة

مقدرة

مقدرة في الكلام او في تضمنها في قوله فسرها فان الكلام لا يتم الا بذلك فيه نظر اذ يمكن اتمام
الكلام على تقدير المجاز ايضا بان يقال لا شك انه يصح ويصدق استعمال يخبر ويتكلم في الحال ولو كان
مجازا وعلى هذا لا يصح منع الصحة العقلية مشتركا بين الحقيقة والمجاز ولو قيل ان لزوم الصحة العقلية على
تقدير الحقيقة ظاهر واما لا يلزم ان يكون الوضع بلا فائدة بخلاف المجاز نقول انما لزوم ما اذ
انحصار الفائدة في الصحة العقلية ثم وعلى تقدير تسليمه نقول لا يلزم ان يكون تلك الفائدة حاصلة
في جميع ما يشتمل بالوضع النوعي بل يكفي حصولها في بعضه وهو حاصل في الافعال الاخر فلا ضرر
في عدم حصولها في الافعال الزمانية الا ترى ان المركبات الموضوعة بالوضع النوعي لا يحصل
الفائدة في بعضها كما في قوله سمت لما الليل ونحو فانهم كما هو المذهب الصحيح وهو كونه
حقيقة في الحال واحد الاخرين هو كونه مشتركا بين الحال والاستقبال بهذا الوصف اي بالصريح
في الاول الذي في الوجه الذي لا يوافق المختار نعم بناء الكلام اه قد عرفت ما فيه من الظاهر ان المراد
بكونه حقيقة في الحال انه حقيقة فيه فقط لا في الماضي ايضا والا لم يستقم الحكم بتعدده على تقدير
وبكون حاله مثل المشتقات في الحكم بان ترك ذكرها اولى ومن هذا اعلم وجه قوله ومن هذا
علم اه لانه اذا حمل بناء الكلام على كونه مجازا في الماضي فيعلم ان ليس المضارع فيه
والا لم يكن مجازا فيه مسلم هذا او يمكن توجيهه بوجه اخر وهو ان يكون قوله هذا اشارة الى
ما ذكر سابقا من ان الاكتفاء بافعال الحال وترك ذكر المشتقات اولى لان ليس المضارع فيه
وح وجه العلوية معلوم اذ لو كان الافعال الصرفي المضارع فيه لم يكن بينها فرق اصلا
والوجهان متقاربان فتامل والاقرب منه لعل المراد بالجزء الحد والاقتضاء في
جزء الفعل الصرفي والحال الغير المنقسم غير ممكن لان الحروف الصامتة كلها او بعضها على ما في
المواقف انية الوجود فلم لا يكون تقارنها في الحال اما اولا فلان الظاهر فساد هذا
الراي والازم في التكلم المركب منها ساري الانات او تتالي السكونات فالظاهر اذن ان
جميع الحروف زمانية وتفصيل الكلام لا يناسب المقام واما ثانيا فلانا نقوض في الاستدلال

متعلق بقوله او بعضها منه

الكلام المركب من الحروف المسموعة وهو زمانية قطعا او نوضح بدل الكلام وكم من زمانى

او كالحركة مثلا وعلى الوجهين لا يمكن القول ببقائه في زمنين في الحال فلا بد من التمسك بما يدل

على ما ذكرنا فتامل والا فوجود الخبر هو منشأ الطرف الا ان يكون معنى كلام الشارح و

على تقدير وجوده فكان المراد الخبر في ما قد وجد فافهم بخلاف كونه ضاربا

اي ان يستعمل في الماضي والله يعلم ولا يخفى ان لو قرر هذا الجواب في هذا المقام لا يطرق

بين الحواشي طاعن اذ بناء الاول على العرف في لفظ الحال والقول بان الحال هو الزمان

المركب من بعض اجزاء الماضي وبعض اجزاء المستقبل والافعال الزمانية قائمة بالمجال

في الحال بهذا المعنى وبناء الثاني على العرف في العام وبقاء الحال كالمجال والقول بان

المراد بالبقاء المتراخي بعينه او بقدر الحدث وكم ما بين الحواشي من البعد فان

قلت يمكن حمل كلام المفصل على ما هو محصل الجواب الثاني لا الاول قلت نعم الوفاق

ولا ضرر فيه اذ المقصود انه يمكن ان يجاب بكل من هذين الجوابين ولا يلزم منافاة مع

القول بالاشتراط المطلق فان فرض ان المفصل اراد ذلك فليس كذلك اذ لا فساد

فيه فافهم ان الشارح ليس لا يكون المستعمل قال الاظهر ان يجعل ضميرا يكون للمشتق

وكذلك اشارة الى انه لا يمكن بقاؤه فاحتج الى تقدير كونه من شرط البقاء وكم

ان تحقق ضرر انه للمتكلم وكذلك ضمير يكون وكذلك اشارة الى اشتراط بقاء المعنى

الى حين التكلم كما ان لا شرط فيه بقاء المعنى لما ذكرتم واما غيره فلا ملاحظة الى

تقدير اسم ولا يخفى ان الظاهر ما ذكره الشارح وان الوجه الذي ذكره بعيد

وما ذكر من ان الوجه الثاني محتاج الى تقدير ففاسد اذ مثل ذلك لا يسمى تقديرا

بل هو توضيح للمقصود على انه لو كان ذلك تقديرا لكان في ذلك ايضا وجه واما غيره

فلا الضمير تقديرا فلا يصح قوله فلا يحتاج الى تقدير فتامل لان اسم المفعول كونه

ذلك اذ المضروب يصدق على عمرو مع ان الضرب قائم بزيد والنحب الذي اثبت الاثر انه

بز

كذب اسم المفعول قام الضرب بمعنى المجهول اي المضروبية وهو قائم بعمرو ولا قام الضرب بمعنى المعلوم كما

لا يخفى وبهذا الطرف دفع ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا حيث قال وكون ان يكون الشيء عرض ويشتق منه

الاسم لغيره كالولادة فيحدث الوالد ويشتق منه للمولود الاسم وليس الولادة فيه والعلم فهو العالم

ويشتق منه للمعلوم الاسم وليس العلم فيه انتهى وجعل هذا دليلا على جواز ان يشتق منه المكان الذي هو السطح

بزعمه اسم المتمكن ولا يكون المكان فيه بل هو في المكان بعد جوز ذلك في اسم الفاعل الذي على ما هو

راي المعتزلة هذا وقد يقال ان التقييد باسم الفاعل لانه وقع الخلاف فيه بينهم وبين المعتزلة

بناء على الخلاف في المسئلة الكلامية واما في غير اسم الفاعل فلم يظهر بينهم خلاف فقد بر

اقول هذا الكلام من المصنف اشارة الى هذا الاعتراض القول بان المضروبية عمرو

وضرب زيد معنى واحد تكلف باعتبار ما لا يخفى ان المصدر ههنا غاقل نعم انا لا نسلم ان

المضروبية ليست صفة حقيقية بل امر اعتباري تقوم في مقام صرت زيد صفة للمحقق

وكونها اعتبارية لا يضر ههنا لعدم تحقق النزاع ههنا اذ يمكن ان يكون الخلاف في انه

هل يشتق صيغة اسم المفعول التي باعتبار ثبوت هذا الامر الاعتباري لغيره فلا وجه

للتقييد باسم الفاعل واما ما ذكره من حاشية الكشاف من ان المضروبية وان كانت وصفا

اعتباريا قائما بالمفعول لكنه ليس معنى الضرب فيضعفه انا لا نسلم هذه الدعوى بل انهم صرحوا

بان المصدر كالضرب مثلا قد يجيء للمعلوم ومعناه الضاربية مثلا وقد يجيء للمجهول

ومعناه المضروبية فالقول بان المضروبية ليس معنى الضرب خلاف ما صرحوا به فتامل

وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد اذا انت خبرت بان حسن الغلام يغير حسن الغلام

نعم حسن الغلام صار سببا لحصوله وكونه امرا اعتباريا مسلم لكن لا ينافي مقصودنا كما عرفت

فتدبر مما يكاشفه كما كشف حسن الغلام وعدم كون الحسن بمعنى كون الغلام حسنا المتكلم

ان لا يجيء الضرب بمعنى المضروبية اذ هم ذكروا ان المصدر المتعدي يجيء بمعنى الفاعل والمفعول

ولم يقل احد ان المصدر يستعمل بمعنى كون الشيء بحيث يكون متعلقا متصفا بذلك المصدر فلا يلزم

من عدم صحة هذا عدم صحة ذلك كما لا يخفى فلو كان المعدومية صفة حقيقية عدم كون المعدومية
صفة حقيقية مسلم لكن نقول انه ليس امرا اعتباريا محضا بل هو سلب ازلي وهو يكفي لتحقق الخلاف كما
ذكرنا على انا نقول ان ابا الحسين لعله اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل لانه اعتبر في تعريف
الفاعل الفعل بمعنى المعلوم واخذ قيامه به فلا يصدق على مفعول ما لم يسم فاعله وظاهر
ان ذلك لا يوجب ان لا يكون المفعول صفة حقيقية ولعل ذلك الاخراج لاجل ان لا يطلق
عليه الفاعل في اصطلاح النحاة ومن يقول انه يطلق عليه الفاعل اصطلاحا كالشيخ عبد
القاهر والزمخشري لم يخرجه عن تعريف الفاعل بل عرف الفاعل بما يشمله فتامل وانما النزاع
في الاشتقاق اه الظاهر ان النزاع في المسمى بالصفة ان الاتيت لكن لا تخصيص لكونها
قائمة بغير ما يسب المشتق بل محل النزاع على ما ذكره الامدي انه هل يشترط قيام الصفة المشتق
منها بما له الاشتقاق ام لا وهو متوجه لاستدلال المعتزلة بصدق العالم والقادر و اسمائهما
عكسه يسمى وقوع عدم قيام المبدا به تعالى بناء على العينية وسوق الشارح على الالزام
منع اطلاق الموجود على الشيء لعينية الوجود فيه عندهم ويمكن الجواب بان بناء اللغة ليس
على مثال هذه الدقيقات بل مبناها على الظواهر واهل اللغة لم يتفطنوا بعينية الصفات
ولا بعينية الوجود للماهية والكلام انما هو في فرع فهم لا على ما عليه الامر في نفسه هذا وتمثيل
هذا انسب مع المنع الاستدلال باطلاق الصائت على زيد مثلا مع قيام الصوت
بالهواء وكذا الالزام على الاشاعرة بمنع اطلاق الواجب على الصلاة مثلا بناء على ان
الوجوب من الكلام النفسي القائم به تعالى لانه من اقسام الحكم والحكم خطاب الله وخطابه كلامه النفسي
ووجه الدفع ظ ويمكن ايضا دفع الاستدلال بان الصائت مشتق من الصوت بالمعنى المصدري
وهو بمعنى خلق الصوت وهو قائم بالصائت على قياس ما قيل في المتكلم فافهم وقد
يستدل ايضا بان الصوت قائم بالجسم لا بالنفس مع اتصاف النفس بالعلم بها و
هذا ايضا مع ورود المنع عليه وعدم موافقته لطريقة المتكلمين الذي وقع به النزاع

بينهم

بل عدم كونهم مما يحتاج الى التخصيص الخ وكان الكتاب ... ولا يعم الدعوى ثم استدل المعتزلة على اسمائهم والادب والكلام والمالكي والمد وغيرها خصص ذلك عليهم ذلك ... بعضهم الدعوى ... الاستدلال بما هو مذكور في الكلام بلا جواب كما لا يخفى

بينهم لانهم لا يقولون بالنفس المجردة واتصافها بالعلم عندهم الاشكال بمثل الجواب
المذكور فتامل اقول لا حاجة للمعتزلة اه يعلم منه ان نسبة هذا المذهب الى المعتزلة
بناء على ما ذهبوا اليه من تلك المسئلة الكلامية او ان الزامهم له بناء عليه وكان الشيخ سعيد
وعلى هذا فالادلة التي نقلت منهم الى تمام ذلك كانها صدرت عن غيرهم من جانبهم
او اوردها بعض الضعفاء منهم غفلة عن حقيقة الحال ووقوفا على ظاهر المقال لكن لا يخفى
ان هذا المذهب ليس منهم زيادة تعجب من تجويز ... ذلك اليه فافهم احدهما
المشهور لا يخفى ان المعنى المشهور ايضا لا يرجع الا الى ايجاد الكلام وخلقه فافهم
محل نظر وتامل لان الكلام الذي هو المشتق منه حقيقة هو الكلام بالمعنى المصدري لا الحاصل به
وهو قائم به لا بغيره وبهذا ظهر لو سلم انه ايجاد الخ نقول صدق المشتق على شيء لا يقتضي الا
قيام مبدائه الحقيقي به لا التعبيري الخ والمبدا الحقيقي ههنا هو التكلم قائم به
فتامل فانهم يقولون في جواب هذا قد عرفت انه يمكن الجواب عن هذا بان
بناء اللغة ليس على امثال هذه الدقيقات ولا يجري هذا في اطلاق المتكلم عليه
سبحانه اذ ظاهر ان اهل اللغة ايضا لم يرجعوا قيام الكلام والحروف به تعالى وفيه للمنع
مجال كيف والحنابلة والكرامية ذهبوا اليه فتامل اذ المراد ... ليس قائما به
على مذاق المعتزلة واما على ما ذكرنا فنقول انهم في الذوات ادرج الصفات فقد بر
ان الشيخ يقولون لا معتزلة قال في شرح الشرح اشارة الى دفع ما اورد عليهم من
انه لو جاز اطلاق المتكلم عليه تعالى باعتبار خلق الكلام في جسم لجاز اطلاق المتحرك
والابيض والاسود باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لانه قد ثبت
اطلاق المتكلم عليه تعالى وقام البرهان على امتناع قيام الكلام به فلزمنا القول
بان معنى المتكلم في حقه تعالى خالق الكلام في جسم ولا كذلك مثل المتحرك والاسود
والابيض انتهى وانت خبير بانه لو كان هذا الكلام من الشارح اشارة الى ما ذكره

وان المعتزلة قالوا ان معنى المتكلم في صفته تعالى هو خالق الكلام فلم يكن ليصح محل النزاع بينهما و القول

بانهم يقولون باشتقاق صفة اسم الفاعل باعتبار فعل حاصل لغيره اذ لا شك ان خلق الكلام

قائم به تعالى حقيقة لا بغيره فيصح اشتقاق الخالق له تعالى حقيقة كما صححه المحقق في توضيح كلام المعتزلة

فالحق ان لا يحمل هذا الكلام من الشارح اشارة الى ما ذكره بل تقريراده انهم يقولون

ان اطلاق المتكلم عليه تعالى باعتبار انه خلق الكلام في الاجسام اذ هو تعالى لا يتكلم

حقيقة فهذا اطلاق المتكلم عليه تعالى مع ان الكلام قائم بغيره فتامل لان العقل و العرب

هو الاثر قال الادب(?) هذا الدليل الزامي لان التاثير عين الاثر عند المعتزلة وهما متحدان

في الوجود في الخارج عند الاشاعرة وقال في بيان الجواب ان التاثير والاثر وان كانا

متحدين من التحقيق في الخارج عندنا لكنا نقول يكونان مختلفين بحسب المفهوم والاعتبار

فان الضوء الحاصل من الشمس في البيت امر موجود واحد لكن اذا نسب الى الشمس يسمى

اضاءة واذا نسب الى البيت يسمى استضاءة فلا يتم الالزام به انتهى ما ذكره

يلزم كون امر واحد ذي حال متعددة بحسب اعتبارات مختلفة وهذا انما لا يتم لو حمل قوله

على ما هو الظاهر من كلامهم وكلامهم لانهم يستندون الاختلاف الى مجرد الاعتبار وان قيل ان

التاثير والاثر عينان مختلفان لكن الوجود في الخارج ليس الا للاثر والتاثير انما هو امر اعتباري

رمح(?) لا يستبعد فيه ولا يتم الالزام عليه لكن الظاهر انهم لم يقولوا بهذا والظاهر من

المحقق ليس الا ما ذكره بل ما دونه ذكره شارح الشرح على ما هو الحق من ان التاثير ليس هو

الاثر نعم يمكن حمل ما به الاستدلال على الالزام كما ذكره من سد(?) الجواب بل

ضرورة ان التاثير متقدم على الاثر بهذا الدليل والاستدلال لوجوب كونه مغايرا له

بالذات وقوله والاعتبار ربما يحتاج الى المؤثر دليل الاحتياج الى التاثير فتدبر

فالاولى ان يقال التسلسل في الاعتبارات منقطع بانقطاع الاعتبار لا يقال انه اذا

حصل الخالق تعالى شيئا فلابد بالضرورة من تحقق التاثير فيه في نفس الامر من غير اعتبار معتبر

الانسب في العبارة ان [illegible] فانه [illegible] الا [illegible]
التسلسل(?) [illegible] وهذا الوجه [illegible]
فافهم منه عفي عنه

وافق

وفرض فارض فاذا كان التاثير امرا محتاجا الى تاثير اخر لم يكن ذلك التاثير الفرضي نفس الامر

لا بمحض الفرض والاعتبار وهكذا الى غير النهاية فلزم تحقق تاثيرات غير متناهية في نفس الامر

لا بمحض الاعتبار وانما لا ينافي الا انهم يقولون ان التسلسل في الاعتباريات جائز لانقطاعه

بانقطاع الاعتبار لم يريدوا به الاعتباريات المحضة بل الامور الاعتبارية الواقعة

٦٠

في نفس الامر الا ترى انهم يقولون بذلك في اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا وفي الثبوت

وثبوت الثبوت وهكذا وكونها من الامور في نفس الامر ومرضهم في ذلك ان تلك

الامور وان كانت في نفس الامر لكن لا يبطل التسلسل فيها لان وجودها في نفس

الامر ليس بعنوان الامتياز والتفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود

ما انتزعت هي منه او كونه والوجود الاجمالي لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل من

التطبيق ونظائره بل لابد من التميز والتفصيل والتميز والتفصيل فيها بعد اختراع العقل

تلك الامور واحدا بعد واحد مما يصلح لاختراعها منه والاختراعات لم يكن

وقوع جميعها بالفعل وان لم يقف الى حد فلا يجد داخلا ما يقع منها بالفعل و

كصل(?) بسببه صور متميزة غير متناهية ولا يجري الدليل فيه فظهر المراد واندفع الايراد و تبيان

انه بنا ما ذكره ان من شروط بطلان التسلسل ان يكون الامور الغير

المتناهية موجودة مفصلة متميزة يجري الدليل فيها واما اذا كانت موجودة

اجمالا اي يصح للعقل انتزاعها من موصوفاتها انتزاعا صحيحا مطابقا للواقع في نفس الامر حاصلا

ولا يجري الدلائل فيها فهذا احسن والدوام ظاهر الحق في جوابه على جواز التجديد

ثم هذا الدليل مبني على هذا الاستدلال وعدم الزام التسلسل في الشق الاول لا يلزم ان يكون

بناء على هذا ان يكون التسلسل في سلسلة الاعتبار او الانتفاء وبالزام التسلسل في الشق الثاني

وظهور لزومه في الشق الاول بالمقايسة اولانه لا يمكن الزام التسلسل في الشق الاول بناء

على جميع المذاهب بخلاف الشق الثاني اذ يتجه على جميعها وتفريع الاحتياج الى المؤثر

المؤثر على قوله وان حدث وان كان لشعر بهذا البناء ظاهر الكلمة امره سهل
اذ لعله فرض امكانه او ظاهرا فلم يعرض له وبالجملة بعد ظهور عدم بناء الدليل
عليه لا يستبعد جعل بنائه عليه وان فرض ان المستدل بناه عليه ولا يخفى عليك ان قوله
توضيح ان النزاع في انه هل كون لم يكن الفعل قائما بالغير الذي يشتق له اسم الفاعل ام لا
ثم يستبعد ان يوضح جواب المستدل ان المجوز لعله بعد قيامه بالغير الخالق حتى يتمسك
واما نفي كونه قائما بغيره فليس نقيضا لما هو مطلوب المستدل الذي هو مقصود المجيب
ويرد عليه ان النزاع في ان الفعل القائم بالغير المذكور لم يكن قائما بالغير المخصوص الذي
يشتق له منه اسم الفاعل واما اذا لم يكن قائما بالغير اصلا بل قائما بنفسه فلا نزاع
فيه مع انه لو ثبت في الجواب انه ليس قائما بالغير بل قائم بنفسه فلا يكون محل النزاع
ولا حاجة الى ان يقال انه ليس قائما بغيره الخالق بل هو لازم لكونه غير قائم بالغير
كما ادعاه وبهذا اتضح ما ذكره المحشي فتامل ولو سلم كان هذا نزاعا آخر بعد
تسليم وقوع النزاع فيه انه على ما يسلك [illegible] لا وقع لهذا الكلام الا ان المستدل لم
يجعل مدعاه [illegible] بل جعل الدعوى انه لا يجب قيام المبدأ بما يشتق له المشتق
سواء كان قائما بغيره ام لا والدليل مطابق للدعوى وتخصيص غيره كالشارح او الشارح
المسند بما ادعاه ان قائما بغيره [illegible] والايراد عليه وهو ظاهر لو جعل
هذا التخصيص كلام المستدل لتوجه ذلك وكانه لم يوجد فتامل قال ليس ان [illegible]
ان اطلاق [illegible] القول في هذا المقام ظاهر انه لو رفع كلام الشارح
واستصوابه لا وقع فيه [illegible] كما لا يخفى ثم قال واما انا لنا فلانهم زعموا ان
لا تعرف التعقل من المعقول ليس الا انه بنا وعلى القول بثبوت المعدوم زعموا ان المعدومات
الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها في الازل من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره
في اتصافها بالوجود وفيه ان هذا لا يمنع ما هو الشائع الذائع من اطلاق المخلوق على المعدومات

بل اللازم

بل اللازم منه ليس الا ان اثر الخالق ليس الا الوجود وهو لا يستلزم ذلك اذ المخلوق
هو ما اوجده الخالق لا ما يكون اثر الكيف ولكثير من المصنفين نحو الجعل المعتبر [illegible]
انهم لا يطلقون المخلوق عليها وعلى هذا المحذور لم يكن الاشتقاق باعتبار المخلوق الذي
المخلوق بذلك المعنى للوجود وان الاتصاف به فتامل ولا تغفل عما اوردنا على الدليل على
هذا المعنى بطريق ما ذكرنا بناء على اللفظ ليس على احتمال هذه التدقيقات بل المكون
عندهم ليس الا الذات والكلام على مذهبهم فتامل يلزم منه كون العدم
محلا للحوادث يتوهم منه ان المفسدة في كونها صفة حقيقية لكون القديم محلا
للحوادث وان بناء الدليل الذي ذكره المعترض الامر على ذلك اي على كون الاثر
صفة موجودة بناء على لزوم هذه المفسدة فاذا قلنا انه اعتباري يحصل بسببه
دليلنا ودليلهم وليس كذلك اذ لو كون الاثر صفة حقيقية لانه يلزم منه قدم العالم
او التسلسل فاذا قلنا انه اعتباري اندفع المفسدة اذ التسلسل في الاعتبارات جائز
فقد صح بناء دليلنا الدال على وجوب قيام الخلق بالخالق ودليلهم الدال على ان الاثر
ليس صفة حقيقية غير المخلوق وليس النظر الى لزوم كون العدم محلا للحوادث اصلا
فيتبين ان قوله انه ليس مراد الشارح ان نظم الى لزوم هذه المفسدة بل
ذكره اشارة الى انه مفسدة اخرى لازمة من كونها صفة حقيقية فتامل او يقال
الدليل المذكور [illegible] حاصله انه يجب ان يكون الدليل المذكور لدفع اثبات الخلق
بمعنى المخلوق الذي يكون امرا موجودا المحقق لا المخلوق الذي يمكن ان يكون امرا اعتباريا
اذ ينفي كون الاثر صفة حقيقية خارجية فيعلم منه انه يجب ان يكون الخلق امرا موجودا
اذ لو جاز ان يكون اعتباريا لما [illegible] ان لم يكن الاثر امرا موجودا بل
اعتباريا واذا كان الخلق يجب ان يكون امرا موجودا وجب ان يكون مراده بالخلق
بمعنى المخلوق انه غير المخلوق الذي يكون موجودا في الخارج فلا يكون ذلك المخلوق هو الوجود.

او الاتصاف بالوجود على ما ذكره شارح الشرح لا بهما باعتبار ما ان ورد عليه انا لا نم ان الاصل المذكور
انما هو على ان الاثر ليس امرا موجودا وراء الاثر بل نقول انه انما هو على ان الاثر ليس امرا اعتباريا
وراء الاثر اصلا ونحن نقول اذا ثبت ذلك وجب ان يكون المعلق معنى المتحقق الذي هو الوجود
او الاتصاف بالوجود عندهم على ما نقل عنهم وهما فانهما بغير المتحقق وعلى هذا لا يرد على دليلهم
الا ايراد واحد وجوابه على تقدير ان يكون الالتزام اعتباريا لا نم دليلهم ادعى ان الاثر
صريح وهو الايراد الثاني والحاصل ان حمل الدليل على انه دليل على ان الاثر ليس امرا حقيقيا
للاثر رد عليه ايرادان واذا حمل على انه دليل على انه ليس امرا بغير امر وراء الاثر اصلا
لا يرد عليه الا ايراد واحد وشارح الشرح موجه لكلامهم فحمله على وجه اسلم فافهم واما
ذكره الشارح من قوله وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا اعتباريا اه فان كان مراده
قصدوا بالدليل اثبات ان الاثر ليس امرا حقيقيا وراء الاثر فرد عليه الخ ما اوردنا
من ان الالتزام ذلك وان ارادوا ان دليلهم لا يدل الا على انه ليس امرا حقيقيا ولا ينافي
كونه اعتباريا فاذا قلنا ان الالتزام اعتباري قائم بالمؤثر فجعل ما هو ما دل عليه
دليلكم في المواضع وليس ما هو مقصودنا فافهم ولكن لا يخفى ان المص كما لا يعترض رد على الدليل في منع
ما ذكروه وهو كلام اوقعه بر   وان قالوا ان الكلي اه قد عرفت ان ما قالوا
كان المص غفل عن ذلك القول منهم وزعم ما نقله شارح الشرح بشيء او فتلخيص الكلام ثم
وجه الايراد ان المراد تتمة اعلم ههنا شيئا او زاد تعرض لها المص وهو ان المعنى العام بالشيء بل
كسب المشتق له منه اسم اولا فاوجبه الاشاعرة ونفاه المعتزلة والحق ان [illegible] كان
في الوجوب وعدمه كما وقع في عبارة الاحكام والمحصول والنهاية وغيرها فالحق منع
المعتزلة لان كثيرا من المعاني قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسم كانواع الروائح والالام وغيره
ولان الصوت قائم بالهواء ولم يشتق له اسم منها وفيه مناقشة ولانه لا دليل على
الوجوب وهو قوي وان كان النزاع في الجواز وعدمه فلا تامل في الجواز وان كان الاثر [illegible]

لان وجوب الاشتقاق انما هو بعد وجود لفظ للمعنى [illegible] تامل [illegible]

قول الاشارة فتامل   وقد عرفت ان المراد انه لم يرد اه قد عرفت حاله
ونقول ههنا ان الظاهر في المقام ان المراد ان الاسود مثلا موضوع لمعنى مبهم
ليس فيه تعيين اصلا واذا كان المراد كون الموضوع له كليا فلا يخفى ان العقل مثلا موضوع
لذات مبهم لانه لم يخصص بما عبر فيه صوره عند الوضع لاستلزام الدور كما لا يخفى وقيل
ان الكل كليا والفض موضوع لذوات مبهمة ولم يلاحظ الموصوف فيها بعنوان
[illegible] على ما مر لكان الاولى ما في الشرح لكن قد عرفت ما فيه الخ وكان المحشي زعم
ان المراد ان المشتق الموضوع للذوات المبهمة يدل الآن على تلك الذوات
المبهمة التي وضعت لها لا على اخص مما وضعت وقد ذكر ذلك في اسماء الزمان و
المكان ان الصفات [illegible] اذ لعله العلم بالمعنى الموضوع له لا وقع لسان
انه الآن ما فيه من المعنى الموضوع له ولم يعتبر الموصوف فيها [illegible] اخص مما كان اولا
على انه ليس كذلك [illegible] بعض الالفاظ تغير العرف وصار دالا على خصوصية
الذات كما ذكر في الادهم وغيره وبعضه لم يتغير فكيف يصح الحكم الكلي فالحق المحل
مع ما ذكرنا فتامل   لا نقول له [illegible] اذ لو كان متعلقا به لكون المعنى علة للتسمية [illegible]
لها الصورة العلم بالعلية بل اذا علم العلة فهو القياس ان كانت مستقلة ولا نزاع
فيه فافهم   وتسقط بالمعارضة الدالة اه لو صح المعارضة لكن الامر كما ذكره
لكن سيظهر فسادها فانتظر   فرد عليه ان الاصل عدمه بل نقول انه لا نعلم ههنا
كون سبب اخر حتى ينظر فيه انه هل يصلح سببا لكن اعتبار فتعتبره ام لا يصلح فلا نعتبره
واذا لم نعلم سبب اخر لكنا نحتمل وجوده فلا اعتبار اثبات بالمحتمل [illegible]
الا كور فتدبر   قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون اه لانه [illegible]
ان القياسات التي [illegible] او وقوع الاجماع منهم على صحتها ليس [illegible]
فيه علية الجامع كيف لا يجري المعارضة المذكورة فيه بل كلها مما ثبت فيه العلية بالدوران

وتجري فيه المعارضة المذكورة فلا اتجاه لما ذكره فتامل والتحقيق ان الدوران بمعنى ما مر
لا يعتبر على هذا التقدير الدليل ولا اتجاه للمعارضة اما لو كان مراد المعارض اجراء الدوران
في خصوص المحل ملحوظا كما سنذكره الان واما اذا كان مراده اجراءه في مجموع المحال والمعنى فلانه
لا يجدي في بيان الدوران عدما حيث اثبات عدم التسمية في صورة انتفاء كل من المحل
والجامع وان تحقق الاخر والى كذلك فان الحكم بانتفاء التسمية مثلا في صورة انتفاء المحل
وتحقق الجامع غير معلوم والا لوجد له محل لا يكون كلا للنزاع وهذا الكلام اصل الدليل فانه
لا خلاف في ان ماء العنب ما لم يوجد فيه الاسكار لا يسمى خمرا وكلما وجد فيه ذلك يسمى بها بعد
كتحقق الدوران وجودا وعدما ما لم يتحقق الخلاف فيه فظهر ان المعارضة المذكورة مما
لا وجه له نعم يرد ان الدوران على هذا الوجه لا يدل الا على مدخلية الجامع لا على كونه مستقلا في العلية
خصوص المحل ايضا مدخلا فلا يلزم بعد الحكم في كل ما تحقق فيه الجامع وهو كلام اخر فتدبر

قال في شرح الشرح فيه بحث وهو ان الدوران انما يوجب ان الدوران يفيد الظن
بان المدار علة مستقلة للاثر لا ان له مدخلا وتحصل من دليلنا الظن بان الجامع علة مستقلة
هو لكونه فكل ما تحقق فيه تحقق الاسم ولا يلزم ذلك ان يكون شيء اخر ايضا علة وهو المحل
بل اللازم منه ان في كل محل تحقق ذلك الاثر تحقق الاسم وهو لا ينافي ما ذكرنا نعم لو كان
الجامع جزء علة على ما توهم صاحب المعارضة لم ينفع المستدل وليس كذلك بل يلزم من دليله كونه
علة مستقلة وحاصل ايراد المحشي ان المراد بالعلة هو وصف ظاهر يكون مستلزما للحكم ومدارا له
اي يكون بحيث كلما تحقق تحقق الحكم ومن انتفى انتفى على ما يستفاد من الدوران وجودا وعدما
وح فاذا كان ذلك هو الوصف المشترك لم يكن لخصوصية المحل مع ذلك علة وبالعكس لان
مع فرض علية الوصف المشترك
معترض عليه الوصف بالمعنى المذكور ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية اذ تحقق الوصف فيه
لحكم المقدمة الاولى ومعترض عليه الثاني عدم ثبوته في غيرها بناء على المقدمة الاخرى فلا يصح ان يقال
ان كلا من الجامع والمحل علتان مستقلتان على ما هو ذكره شارح الشرح وفيه لا يخفى ان

كان

كان تعدد العلل جايز العقد عرف لوجه ايراد شارح الشرح وان لم يكن جايزا
على ما ذكره لقول الى ايراد شارح الشرح ان اللازم من الدوران هو ان يكون المدار
علة مستقلة لا مجرد كونه جزءا وعلة يستغرق الى في رد الاستدلال ان التسليم لا يصح لان لنا
ولا مشاحة في ان المحل هو العلة ولا يجوز ان يكون للشيء علتان مستقلتان فيعلم بطلان
الدليل ولا يصح المعارضة بانه يلزم من دليلنا ان يكون المجموع هو العلة فلا تسليم على
ما ذكره الشارح اذ يحويه لا يلزم من الدليل اصلا الا ان يقال انه يلزم من الدليلين
كونهما علتين مستقلتين ولما لم يكن ذلك صحيحا ان يحمل على اقرب ما يمكن وهو ان يكونا
علتين ناقصتين فلذلك جعلهما المعارض علتين ناقصتين وما لا قال وفيه
تكلف وتعسف جدا او ايراد بجواز تعدد العلل انه يجوز ان يكون للشيء الواحد علتان
مستقلتان على ما سمي وكون النقض انه يجوز ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في محل
مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وكل واحد من المذكورين مؤيد لاعتراض شرح الشرح
اما الاول فظاهر لانه اذا جاز تعدد العلل المستقلة امتنع ايراد المحشي ولم يصح قوله ومعترض عليه
الى عدم ثبوته في غيرها واما الثاني فلانه اذا جاز النقض لم يصح قول المحشي في الدوران ان
معترض عليه الاول ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية فاستقام ايراد شارح الشرح بالتوجيه الذي
ذكرنا اولا بهذا انما يرد في بادي الرأي ويلوح من ظاهر عبارة شرح الشرح والتحقيق انه ليس
مراد المعارض انه يدور التسمية مع مجرد المحل لا باعتبار الوصف لظهور فساده اذ لا يصدق
الخمر مثلا على ماء العنب بدون الاسكار بل المراد انه يدور التسمية مع مجموع المحل والوصف
فيكون الوصف جزء علة فلا يستلزم التسمية وعلى هذا فخلاصة ايراد شارح الشرح
ان الدوران يفيد كون المدار علة مستقلة لما ذكرنا من الدليل يثبت كون الجامع
علة مستقلة فكلما تحقق الجامع تحقق التسمية وهو المط ولا ينافي ذلك ان يكون شيء
اخر ايضا علة لها ويكون كلما تحقق فيه ذلك الاثر تحقق التسمية ولو قيل ان المدار حينئذ لو كان هو الجامع

فقط بل المجموع اجماع والحل هو كلام اوفى داره على منع كونه دارا وليس معارضة كما لا يخفى وعن الحق
المحشي ظاهر ادعول ان مطلوب المعارض انه لو تم ما ذكرنا من المعارضة كون المجموع علة ولا يكفي
علتين مستقلين بالمعنى الذي ذكرنا على ما قررنا فعلم ان اجماع فقط ليس بعلة بل هو جزء علة على ما يقتضيه دليلنا
فلا يسلم التسعيه وتوجيه قوله ويسمى ركن القياس اه على قياس ما مر هنا اولا يعترض على هذا الجمع المعارض
عن الفساد الظاهر ان توجه عليها ما اشرنا اليه لكن الظاهر بل الصريح من عبارة شرح الشرح انه
فهمها على الوجه الاول واورد الاعتراض عليهما على النحو الذي ذكرنا اولا فتامل   ثم انما ينتقض
مجمع علما من عرف اه فيه ان الظاهر انه لم يعرف احد بحجية القياس في غير الشرعيات الا
في اللغة لو كان احد قائلا بحجيته في جميع الامور غير اللغة فلا وجه لانتقاض الدليل بحجيته
عليه والمعلوم لكن قائلا بحجيته في غير الشرعيات فلا ينتقض بحجية عليه العلم نعم لو كان احد قائلا بحجيته
في غير الشرعيات الا اللغة لكان الدليل منتقضا عليه والظاهر انه ليس بمحقق فافهم
بل اثبات للحكم به ليدل اي اثبات للحكم المطلوب هنا بالدليل الذي يثبت به القياس
الزاما على القائلين به في الشرعيات اذ كان المستدل من القائلين به في الشرعيات بهذا
الدليل فالدليل عنده برهان ولا يلزم ان يكون الزاما ولعله ليس المراد ان الدليل الزامي
بل ان فيه الزاما عليهم ورد المذهبهم بعدم التفاوت بين القياسين على ان الدليل فيهما
على السواء فافهم   وذلك لان الدليل المذكور اه فيه نظر اذ الدليل المذكور
ليس قياسا اصلا كيف وليس فيه دوران البتة بل ليس مفهومه الا ان دليل الحكم في ثبوت القياس
الشرعي جار هنا ايضا الا ان القياس الشرعي ثابت وعلته هو الشيء العلاقة بالدوران و
هذا الشيء حاصل هنا بحكم فيه الحكم فكان هذا الحكم ثابت على ما هو شان القياس نعم يرد عليه
ان دليلنا ليس مجرد دوران عندهم بل هو مع الاجماع او مجرد الاجماع وهو كيف اورده الشيخ
ولا يرد عليه ايراد سواه فافهم   ثم اقول قد عرفت اه هذا اشارة الى بطلان
هذا القياس الذي ذكره المستدل وذلك لان الدليل الذي ذكره المصنف مدعاه

يبطل القياس في غير الشرعيات مطلقا وانما لا يبطل في الشرعيات بسبب الاجماع حتى
قال الشارح في الجواب ان المعنى الذي كان علة لاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع اه
ففي غير الشرعيات تم الدليل وسعى على مقتضاه فيبطل هذا القياس الذي ذكره هنا
المصنف اذ لا نعرف ان العقلاء لو كانت معتبرة هنا الاجماع لم يتحقق في هذا القياس المصنف لعدم
تحقق الاجماع فيه بهذا الحصول كلامه لكن عبارته لا تخلو عن المشوش فتامل   فانه مع ما في
شرح الشرح اه انت خبير بانه على ما ذكره وان كان قوله دالة والواقع موقعه لكن قوله
في وضعها ليس في موضعه لان ذكر التعلق ليس شرطا للوضع كما اعترف به المحشي
المصنف فلا يستقيم الحكم بلفظ الوضع هنا لكن يمكن ان يكون شرطا في دلالتها على معانيها
كما وقع في المتن ان قوله شرط في وضعها دالة اذ لو كان المراد انه شرط حال
وضعها دالة فهذه العبارة لا تدل على اشتراط الدلالة وهو ظ وان كان المراد
انه شرط في وضعها دالة على ان يكون الوضع مشروطا به وان دل الكلام على
الاشتراط في الدلالة لانها الوضع والاشتراط حقيقة يرجع اليها لكن الوضع يكون في
بل يمكن ان يكون اشتراطه في دلالتها الا ان يكون ذكر الوضع لانه لا يعلم المراد ودلالتها
الوضعية فافهم   وقاب القوسين اي من القبض وسيه هكذا اقال الريف
والظ ان القاب بهذا المعنى ليس مثالا لما نحن فيه لانه معنى مستعمل لا يحتاج في
استعماله الى ذكر متعلق فالظاهر ان المراد هنا هو القاب بمعنى القدر ولكن ليس
فيه قيس قال الجوهري تقول بينهما قاب قوس وقيب قوس وقاد قوس و
قيد قوس اي قدر قوس انتهى والمشهور في التفسير قوله تعالى فكان قاب قوسين انه
بهذا المعنى الذي ذكرنا والتفسير الذي ذكره المحشي نقله الجوهري عن بعضهم وباطلة كان
الاولى على المحشي ان يذكر هذا المعنى وكانه لم يراجع الصحاح وكتب اللغة والتفسير
واما المحشي فقد تبع السيد في ذلك ولم يراجع الكتب   وقيل في وجه التحملات اه

القائل هو الفاضل الابهري وحاصل كلامه انه اما ان يكون فهم المعنى واللفظ بدون ذكر
المتعلق ام لا فان لم يكن فلا حاجة الى اشتراط الواضع ذكر المتعلق وان امكن فاذا اطلق
اللفظ وعلم الوضع يفهم المعنى السيد واشتراط الواضع ذكر المتعلق غير معقول كما لا يخفى ومما قررنا ظهر
اندفاع ما ذكره المحشي من انه اورد على توجيه الشارح الخ وذلك لان محصول كلام الشارح
ان الحرف معنى غير مستقل لا يمكن ان يعقل بدون ذكر المتعلق فكيف يفهم من اللفظ بدونه
وانما المحذور في عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اذا كان ذلك المعنى
مما يمكن ان يعقل بدون المتعلق واما المص فان قال بانه لا يمكن ان يفهم المعنى بدون
المتعلق فلا حاجة الى القول بان الواضع شرط ذكر المتعلق في الدلالة بل اشتراط
الواضع لغو غير معقول كما عرفت هذا على ما حمل عليه الشارح كلام المص ويلقاه
المحشي بالقبول ويمكن ان يقال ان مراد المص ان كونه دالا مشروط في دلالتها
اي انه موقوف في دلالتها على ذكر متعلقها لكونها موضوعة لمعنى لا يمكن ان يعقل
بدون ذكر المتعلق بخلاف كو ذو وفوق وكنت فانها ليست موقوفة في
الدلالة على ذلك لان معانيها معان مستقلة بل انما يجب ذكر المتعلق فيها لتحصيل
ما هو الغرض من وضعها وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس كقولنا زيد
ذو مال وهكذا وعلى هذا يرجع الى ما ذكره الشارح ويندفع عنه التحكم والتمحل فتامل
وما قال انه اذا اشترط اه لا يعرى ما فيه من التكلف على انه على هذا لم يكن الحرف وحده
موضوعا بل الموضوع هو مع متعلقه مع انهم جعلوا الحرف من اقسام الكلمة المعرفة
فيها الوضع فافهم   مع استلزامه محذورين احدهما انه لو كان معنى من مثلا الابتداء
ما مثل لوجب ان يكون صادقا ان كان في العالم ابتداء في وقت ما وكاذبا ان سلب
الابتداء عن جميع الاشياء وهو [illegible] وثانيهما انه لو كان كذلك لم يصح لان
يحمل على زيد لظهور انه لا يصح ان يقال ان زيد ابتداء لان هذا التركيب ليس

والقول بان الكلمة هي اللفظ الموضوع هو وحده او مع لفظ آخر [illegible]

تقييدها

تقييدها حتى يكون في قوله المفرد ويصلح للجزء بل خبرا يمكن ان يدخل عليه ان [illegible]
الحمل والتفصيل في حواشي المطالع   فنقول الشارح والفعل كونه ابتداء ونهاية
يمكن ان توجه مراد الشارح ان الفعل باعتبار المعنى التضمني وهو الحدث غير مشروط
ذلك وان كان باعتبار المعنى المطابقي مشروطا وبهذا لك فاندفع نظر المحشي حاصل
متمسكا بان عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه اه حاصله انه عرف الفعل بما دل
على معنى في نفسه اي معنى مستقل بالفهم [illegible] داخل في مفهوم الفعل اذ لو كانت داخلة فيه لم يكن معناه
معنى مستقلا وعلى هذا اندفع ما اورده المحشي من ان التمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون اه
وذلك لانه ليس مراده انه لم يذكر المص في تعريفه آية دال على [illegible] انه لا يجب ان يذكر في
التعريف جميع الذاتيات بل مراده ما ذكرنا من ان ما ذكره في التعريف لا يصدق على الفعل
لو اعتبر في مفهومه النسبة هذا [illegible] على التمسك بان المعنى المذكور في تعريفات اقسام الكلمة هو
التضمني فصح ان توجه ان الفعل ما دل على معنى مستقل باعتبار المعنى التضمني وهو الحدث [illegible]
كلام وهو انه لو اعتبر المعنى التضمني لكان الحرف ايضا دالا على معنى في نفسه لان من مثلا يدل على ال[illegible]
الخاص والابتداء المطلق الذي هو جزؤه معنى مستقل فلا يصح ما ذكره من ان الحرف لا يدل على
معنى في نفسه بل في غيره واعتبار المعنى المطابقي في الحرف والتضمني في الفعل [illegible]
مع انه غير نافع للشارح وان صدق كل من التعريفين على معرفه لكنه يصدق على الاخر ايضا
اذ يصدق على الفعل انه يدل على معنى مطابقي غير تام وعلى الحرف انه يدل على معنى تضمني
تام فانتقض التعريفان معا الا ان يعتبر الفعل باقتران الزمان كما هو المشهور [illegible]
الاصدق تعريف الحرف على الفعل اذ لم يعتبر بعدم اقتران الزمان واما تعريف الفعل
فيصح [illegible] ولذا لو كان المراد بالمعنى في الاقسام الثلثة هو المعنى الاعم من المطابقي والتضمني
لا بان يكون المراد مجموعهما بل واحد منهما كما هو الظاهر لصدق [illegible] كل من تعريف الفعل والحرف
على الاخر الا ان ما اشار اليه بالتامل يندفع [illegible] والقسم التكلف فيه كالتكلف في

حملا في تعريف الفعل على خصوص التعريف وفي الحرف على خصوص المطابقي كما لا يخفى ويمكن دفعه بانه

لو سلم ان الابتداء المطلق جزء للابتداء الخاص نقول انه جزء لا يلتفت اليه حين

ملاحظة معنى من ولا تصوره على حدة فلا يكون جزءا له كالحدث فانه جزء من معنى الفعل

ويلتفت اليه وتصوره على حدة حال تصور معنى الفعل فهو جزء له وح فالمراد بالمعنى هو الاعم من

المطابقي والتضمني ولا اشكال فتدبر والاولى في الجواب ان يقال ان الابتداء المطلق

مثلا وان كان جزءا للابتداء الخاص الذي هو مدلول كلمة من وهو معنى مستقل لكنه من

حيث يفهم منه غير مستقل كما ان الابتداء الخاص ايضا في نفسه معنى مستقل لكنه من حيث

يفهم من غير مستقل وهو حاصل الامر في الحرف حيث يفهم منه ملاحظا على وجه غير مستقل يكون

الا ملاحظا غيره فكل جزء من معناه ايضا كذلك وح نقول ان المراد بالمعنى هو الاعم و

في الفعل يحقق المعنى التضمني المستقل دون الحرف لانه على كل ما يفهم منه يكون على وجه

يكون الا ملاحظا وغير مستقل بالمفهومية وهذا ايضا ربما يرجع الى الوجه الاول والملاحظ

ان مرجع التقسيم في الى ان الكلمة معنى مستقل سواء كان معناه بسيطا او تضمنيا فان

لم يقترن بالزمان فهو الاسم وان اقترن به فهو الفعل وان لم يكن له معنى مستقل اصلا

بل معنى في غيره فهو الحرف وعلى هذا الاشكال وبنظره ما ورد من منع الاشكال او نقول

على ما اشتهر بينهم ان الفعل لا يصلح لان يحكم به فقط لا به باعتبار المعنى المطابقي غير مستقل

الصلاحية وعلى اعتبار المعنى التضمني وهو الحدث مستقل يصلح لان يحكم عليه وبه معا ووجه

الدفع ان الحدث وان كان في نفسه معنى مستقلا يصلح لان يحكم عليه ايضا لكنه من

حيث يفهم من الفعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط فانا اذا راجعنا وجداننا نجد

انا نفهم الحدث من الفعل دائما على وجه يكون محكوما به ولا يصلح من تلك الحيثية لان

يحكم عليه اصلا نعم اذا لاحظناه بنفسه يصلح لان يحكم عليه وبه معا وهو بهذا الاعتبار مدلول

المصدر الذي هو اسم كما ان معنى الحرف كالابتداء الخاص مثلا من حيث انه لا يفهم منه

لان

يكون غير مستقل واذا لاحظناه بنفسه يستقل بالمفهومية فيصلح لان يحكم عليه وبه معا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء

فافهم ثم يرد على الوجهين بان الاولى في التعريفات ان يحمل المعنى على المعنى المطابقي لا ما يشمل التضمني

فلو كان النسبة داخلة في مفهوم الفعل كما يشعر به تعريف الفعل والحرف معا بانه ما يدل على معنى في

غيره ويعتبر في الفعل باقتران الزمان لاخراج الحرف لكن الامر فيه سهل كما لا يخفى ثم ان بعض

المحققين قد عدل عن هذا القول لعدم ان النسبة غير داخلة في مفهوم الفعل تحقيقا حقيقا بالمدح

التام وزعم ان السيد قدس سره اتفق بالالهام فقال ان الفعل موضوع للحدث مقيدا بالزمان

والنسبة انما جاءت من الهيئة التركيبية كما في الجملة الاسمية وتمسك بانه لا تفاوت بين جملتي

زيد قائم للنسبة وحصل بينه ضرب زيد لغوا وما به يفهم النسبة في ضرب زيد تفصيلا وقد

اتفقوا على ان دلالة المركب لا تكون تفصيلية وانت بعد الرجوع الى الوجدان خبير بان

هذا القول بعيد جدا لان الظاهر انا نفهم النسبة من نفس الفعل وكذا الفرق بين الجملة

الاسمية والفعلية واضح لانا لا نفهم النسبة من الجملة دون احد الطرفين وفي الفعلية

نفهمها من نفس الفعل وما ذكره من انه لا يفهم النسبة في ضرب زيد تفصيلا نقول انا لا

نتوقف بين ضرب زيد واضرب مع انه لا يفهم النسبة فيه البتة فان كان اجمالا كان فيهما

ايضا اجمالا وان كان تفصيلا كان فيهما ايضا تفصيلا في كل باب به هناك تركيب

فيهما والقول بانه لا يفهم النسبة هناك من مجموع كلمة اضرب والضمير المستور الذي كان فيه

وح يكون جملة بعيد جدا اذ لا شك انا لا نلتفت عند سماع لفظ اضرب الى ضمير مستور

اصلا وانما نفهم النسبة من نفس اضرب واسناد علمائهم الى الضمير المستور لتصحيح قواعدهم من

ان كل فعل يحتاج الى فاعل مثلا لتقدير الامكان والاظهار انا لا نتصور بعد ضرب

شيئا آخر ولا نلتفت اليه اصلا على انه يمكن ان يقال ان الفاهم على ان المعدود لا يقبل

دلالة تفصيلية كان المراد منه ان المعدود بنفسه من حيث انه كلمة اخرى اليه لا يدل دلالة

تفصيلية وفيهما ايضا كذلك لان لفظ ضرب بدون زيد لا يدل دلالة تفصيلية فتامل

٦٤

سماع كون الحدث الذي هو جزء معنى الفعل المستقل للفعل

معناه التضمني ويعرف باختصاصه

الا بعينه الملتفت اليه ولو كان المراد

به المعنى المطابقي لا يصح به الجملة

لان المراد ان جزء المعنى المطابقي

ولا يلتفت الحرف ان الفعل يعرف

بالجزء في الى الكلمة المعنى التضمني

وهو الحدث صريح الاقتران

فافهم منه دام ظله

فان قيل اذا ذكر ابتداء او بلا ذكر الفاعل اه قال بعض المحققين بعد ايراد الاشكال

هذا مما تحيرت فيه العقلاء وقد بعد قرن وقد بدا لنا فيه بعد التلطف من الله وعون منه

في شرح الرسالة الوضعية الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة كمال الوضوح لان الامور

ره مرتبة باوقاتها ولما ظهر شروع المباحث الصافية في هذا المقام حررناها لدفع

الاشكال العظيم وان كنا من طعن الحسد لعدم سوكنا هذا الكتاب لم نخش

فنقول وبالله التوفيق لا خفاء في ان اللفظ لا يدل على المعنى الا بعد ذكر الوضع والعلم

بالمعنى من اللفظ ودلالته عليه مما فرع بعد ذكر الوضع اذ لا يمكن استحضار الوضع بدون حضور

طرفيه فليس العلم بالمعنى عند سماع اللفظ في ضمن تذكر الوضع دلالة لان المفروض ان

تلك الدلالة متاخرة عنه بل لابد للدلالة من امر اخر يحصل بعد اللفظ وهو الالتفات

النفس اليه من حيث انه مراد اللافظ والذي دعاه الى التلفظ به فنقول لما

سمع العالم بالوضع ضرب على الوجه العام لفظ بعد ذكر وضع هذا الوجه وحضر عنده مفهوم الحدث

والزمان وحصل بعد ذكر الوضع وليس هذا من دلالة اللفظ وان توجه من لفظ ضرب الى معنى

حيث هو مراد بالعلم لخصوص المعنى الموضوع له بالتعيين فاذا حضر عنده بالتعيين التفت اليه من حيث

انه مراد فثبت بعده الحدث والزمان في ضمن هذا الالتفات هو الدلالة التضمنية ولكن

انه لم يحصل من سماع بدون فهم معناه المطابقي ومن هذا ايتين سر ما اشتهر من رئيس

العقلاء الشيخ ابي علي بن سينا ان الارادة شرط للدلالة وعلم انه كلام يبلغ غاية

التحقيق وليس مما تعجب به وتوهم من مثله كما زعم كل من ظهر الى الان فان الدلالة الالتفات

من اللفظ الى المعنى من حيث انه مراد فلولا العلم بالارادة للمعنى من اللفظ لم يتوجه السامع

من اللفظ الى معنى فلم يتحقق الدلالة لا على الجزء منه ولا على اللازم ومن هذا اتضح ان دلالة

المركب موقوف على الوضع وليس بمتحقق قبل الارادة موقوف فان الدلالة تحقق ما لم

يتحقق ما دل عليه ولعل ذكره تحقيقا في التنبيه على ان الوضع ليس شرطا للدلالة المركب كخصوصها بل

المراد دلالة

السواد الصرف يحتاج الى الوضع بسماع مركب اذا صار جزء اللفظ او فعل من لفظ عبد الله وعبد الله

كما دل لهما على المعاني قرينة صارفة للفظ عبد الله عن ارادة معناه العلمي الاضافي ولانه ان علمت ان المراد

بما ذكر والمراد بفهم المعنى من اللفظ انما هو بعد تذكر وضعه له اذ يجب ان يعلم اولا ان اللفظ وضع له

المعنى حتى اذا سمع اللفظ ينتقل منه الى المعنى واما اذا لم يعلم ذلك اصلا فلا يفهم المعنى من اللفظ وليس

المراد انه كلما اطلق اللفظ كان متذكرا اولا وضع اللفظ لهذا المعنى ويلتفت السامع بدل اللفظ

كيف ويعلم بالوجدان انه كثيرا ما يسمع لفظ ولا يلتفت الى انه موضوع لهذا المعنى اصلا بل

لعلم بمجرد انا علمنا سابقا انه موضوع له ولم نشتغل بعلم بهذا الان فهم الحدث من ضرب

ليس باعتبار انه بعد تذكر وضعه له بل باعتبار انه فهم من لفظه الكلمة ان اريد بالدلالة فهم

المعنى من اللفظ فالاشكال باق كما لا يخفى على ما ذكرنا وان علم ان الدلالة

فهم المعنى من اللفظ من حيث انه مراد فلا نزاع معكم في هذه الدلالة الاصطلاحية فانه لا يقال

ان الاصطلاح على ما ثبت اهل الكلام في ان الاشكال انه اذا قيل ضرب فقد فهم منه الحدث

على انه مراد المتكلم ولا فرق فيه بين ذكر الفاعل وبعده والانكار في هذا مما لا يليق

فيبقى الاشكال وهو انه يلزم عدم المعنى بدون المطابقي كما لزم من التحقيق المذكور ما نقل عن

الشيخ الرئيس فان كان مراده ان الارادة شرط الدلالة بالمعنى المشهور فتعجب

منه ومن اصطلح على ان الدلالة فهم المعنى اذا كان مراد المتكلم كما هو الظاهر

او فهم المعنى من حيث انه مراد المتكلم كما ذكره هذا الفاضل فلا مشاحة معه لكن الكلام في الدلالة

فتعين ما هو غرض الفاضل المذكور مما ذكره من احتياج دلالة المركب الى الوضع الى الكلام

مسلم بناء على هذا الاصطلاح للدلالة واما على الاصطلاح المشهور ثم انه اذا كان ضرب

مثلا موضوعا لمجموع الحدث والزمان والنسبة ولا يمكن تعقل هذا المعنى بدون ذكر الفاعل فلا يمكن

ان يتذكر وضعه لهذا المعنى ايضا قبل ذكر الفاعل فلا يصح ما ذكره من لزوم العلم بالحدث قبل

فهم معناه المطابقي باعتبار تذكر وضع اللفظ لا باعتبار دلالة اللفظ عليه الا ان يقال انه

من ذكر الفاعل لا يمكن تحصيل المسند فلا علم بذكر الوضع لها واما الحدث فيمكن تحصيله بدون ذكر الفاعل

فسند ذكر وضع اللفظ له موقوف بذكر وضع الجزء الاخر عند ذكر الفاعل ولا كذلك …

ذلك فتامل والتحقيق عندي في دفع هذا الاشكال ان تقول ان المعنى المطابقي للفظ الفعل يمكن ان

يلاحظ تارة بعنوان الاجمال بان يتعقل الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين

عند المتكلم وتارة بعنوان التفصيل بان يتعقل الحدث والزمان والنسبة الى خصوص الفاعل

اي بان يتصور السامع خصوص الفاعل وصار معينا عنده ولا يدل اللفظ على المعنى بعد

الوجه دلالة المطابقة اذا عرفت هذا فنقول لما ذكروا ان لفظ الفعل لا يدل

على المعنى المطابقي بدون ذكر الفاعل المراد منه هو الدلالة على النحو التفصيلي واما على نحو

الاجمال فيدل قطعا ثم نقول لما فهم الحدث والزمان من الفعل عند عدم ذكر الفاعل

لا جل انه فهم المعنى المطابقي اجمالا وفهم في ضمنه ذلك المعنى التضمني … فهم التضمني

بدون فهم المطابقة لا اجمالا ولا تفصيلا والحاصل ان المسلم ان الفعل لا يدل على معناه المطابقي

دلالة تفصيلية لكنه يدل عليه دلالة اجمالية قطعا والمعنى التضمني انما تفهم في ضمن فهم المطابقي بهذا

النحو الاجمالي … انما المحذور تحقق التضمن بدون تحقق المطابقة اصلا ولم يلزم

ذلك وقس عليه الكلام في الحرف فدلالته على الابتداء المطلق مثلا فانه انما يدل عليه

في ضمن دلالته على الابتداء الخاص اجمالا وان كان لا يدل عليه تفصيلا ولا … انما

المحذور دلالته عليه بدون دلالته على الخاص لا اجمالا ولا تفصيلا ولم يلزم ذلك هذا اولا

الكلام … هذا البعد … بعد الرجوع الى الوجدان فتامل قال الدلالة كون اللفظ

حاصله انا لا نفسر الدلالة بفهم المعنى من اللفظ حتى يرد الاشكال بل نفسرها بكون

اللفظ بحيث اذا اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه وح نقول المراد … اللفظ دائما

ولا يمكن تحقق التضمن بدون المطابقة لان اطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح

وانما الدلالة … فهم الجزء بدون فهم الكل وذلك ليس بدلالة اصلا لا تضمنية ولا غيرها

بل الدلالة

بل الدلالة التضمنية هي كون اللفظ بحيث متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم منه جزء المعنى وهو المعنى ومن

المطابقة على ما ذكرنا هذا وانت بما حققنا لك يمكنك دفع الاشكال على تعريف الدلالة على

الفهم الضمني كما هو الظاهر فتدبر فان قلت لا شك … بعد عدم …

الدلالة الوضعية في المثلة المذكورة فتامل فيه قلت دلالة الفعل على الحدث …

عليك انه لم يذكر في تحقق الالتزام دلالة من على الابتداء المطلق بل ان الابتداء الخاص

معلوم منه عند التركيب وضعا فيسبق الذهن منها الى الابتداء المطلق لعدم قرينة التعيين

عند الافراد وظاهر انه لا يعلم من هذا انه من اى قسم هو فالمراد … كما لو كان

مقصوده ما فصله … على … حيث ان فهم الحدث والزمان من لفظ …

سبيل العادة اذ لم يفهم منه عادة بهذه الثلثة عند ذكر الفاعل بعد عدم ذكره لم يفهم ما يمكن

لم يفهم عادة ومن هذا القبيل … بانه اذ لا علم لها بالوضع وذلك بان

تلفظ بصوت وتتلطف بها عنده فاذا صار ذلك مكررا حصل عادة فاذا سمعت

هذا الصوت توجهت الى ما قارنه دائما وتوقعت … وكان

اقبالها لذلك وقس ذلك ومن هذا القبيل … لانها صارت …

مقارنة سماعها فصارت عادة لها … الدلالة دلالة عقلية لانه كلما اطلق

اللفظ فهم منه الاجزاء الثلثة بحسب الوضع لوجود ذكر الفاعل فصار ذلك عادة فاذا لم

يذكر الفاعل الفهم بحسب العادة المذكورة ما يمكن … وهو الحدث والزمان وليس لذلك

بسبب الوضع بل بمحض العادة … عليه والدليل … بينهما

ان العالم بالوضع اذا سمع لفظ … الفاعل ابتداء فانما ينتقل الى المعنى والزمان

البتة فالقول بانه على سبيل العادة غير صواب بل الصواب انه بسبب الوضع فتامل

ويمكن ان يقال دلالة ضرب على الضرب … بعد الرجوع الى الوجدان حاكم بانه ليس …

السؤال فافهم وقد … التفصي عن الاشكال المذكور … المطابقة ولو تقديرا …

وان لم يكن التضمن ولم يتحقق المطابقة بالفعل لكنه لا يتحقق بعد ذكر الالف على فتامل
بهذا اللفظ لسبب اه الاولى ان يقال ان العوام يظنون ان السمع موضوع لهذا المعنى
فلذلك يفهمون منه لفظ الوضع لكن ندعي ان بعض العوام يعلمون ان السمع مثلا غلط وضعه
او لكن لا يعرفه ومع ذلك ينتقل من السمع الى معنى الشيع وكان وجه ذلك انه يتصور لفظ السمع
بوجه ما فينتقل منه الى معناه وتصور اللفظ بوجه ما خاص كاف في الانتقال الى معناه
فافهم   اراد به انه علم حالها بحيث العوام كما اراد على ظاهر شرح الشرح حيث يفهم
منه ان المراد انه علم حال خصوص لفظ ضارب ومضروب بسبب ملاحظة لفظ عام شامل
لجميع تلك الخصوصات من عنوان العوض لما علم ما مر ان الوضع النوعي وذلك لان مقصود
الشارح بيان كون الوضع عاما في المشتقات لا ان الوضع فيها نوعي فيجب ان يحمل على ان
المراد انه علم حال ضارب ومضروب وانهما موضوعان لكل من قام به الضرب او وقع عليه
من غير التعرض لخصوصيات تلك الافراد هذا او نقول بعد التامل والرجوع الى الشرح
خبير بانه لا وقع لهذا الايراد اذ لا بأس بان يكون [illegible] اه الى كل منهما فتامل
وغير ملائم لظاهر شرح الفاضل لانه ذكر بيان الفرق بين رجل وهذا ان رجلا
موضوع لمعنى عام وهذا وضع باعتبار المعنى العام للخصوصيات فالفرق بينهما باعتبار العموم
والخصوص في الموضوع له ولو كان كما ذكره هذا القائل لكان الفرق بينهما باعتبار
الخصوص والعموم في الوضع لكن يمكن ان يقال ان الوضع فيه خاص لانه موضوع لشيء واحد
بهذه وضعت وضعا عاما لانه موضوع باعتبار المعنى العام للاشياء متعددة
لا من حيث خصوصيته وانه لا يبعد ان يقال انه موضوع للخصوصيات باعتبار
انها افراد للمفرد المشترك المذكور   فلا يرد انا لا نسلم انه يعلم لو قلنا ان عنوان الوضع
قد يكون غير الموضوع له كما في لفظ هذا فلا يرد انا لا نسلم ان لفظ هذا كلي [illegible]
متعدد مذكور لان هذا عنوان الوضع وليس موضوعا له فلا يكتب فيه انما اللازم هو [illegible]

الموضوع له

69

الموضوع له وهو خصوص كل فرد وانه مفهوم من لفظ هذا فتامل   قوله فان قلت اذا وضع هذا على ما قلنا
الفاظ [illegible] الافراد وكما لا يخفى فان قلت [illegible] استعمالها [illegible] الجنس موضوعا للخصوصيات
بخصوصها [illegible] افراد المشار اليه كما قال المحشي وانه موضوع للخصوصيات بخصوصها [illegible]
قلت لا شك انه لا يفهم من لفظ هذا دون ضم ضميمة فيكون غير مستقل ولا يكون هذا الا [illegible] بنفسه
فكيف يكون هذا اسما فلا [illegible] ان المراد به ان اللفظ في نفسه لا يحتاج الى ضم لفظ آخر
اليه وهذا لا يحتاج الى لفظ آخر بل [illegible] يفهم معناه بضم القرائن اللفظية كالاشارة لكن [illegible]
كانه لا [illegible] في الموصولات وثانيا ان التحقيق ان الفرق بين الاسم والحرف ان معنى الاسم والحرف
ان معنى الاسم مستقل بمعنى انه يصلح ان يحكم عليه وبه وان كان فهمه من اللفظ محتاجا الى ضم لفظ
آخر بخلاف معنى الحرف فانه بعد فهمه من اللفظ بضم ضميمة لا يصلح ان يحكم عليه وبه فتدبر
ولا ينافي ذلك انه اه فيه نظر لان ضرورة [illegible] المذكور [illegible] باعتبار ذكره
لا يكون مع وضع الكل لانه [illegible] بان معناه لا [illegible] محكوم والحكم [illegible] باعتباره
والكلي المذكور ليس محكوما فكيف يستعمل هذا فيه فالصواب ان يقال استعمال هذا مثلا
مجاز ولا محذور فيه اصلا كما لا يخفى   واما الغائب اه فيه نظر [illegible]
ان الضمير لا يرجع الى اللفظ ولا يستعمل فيه وما يقال من المشهور ان الضمير راجع الى اللفظ فمسامح
ثم لا يمكن ان الضمير لا يلزم ان يكون معناه [illegible] لا يلزم ان يكون فردا من الغائب المذكور مثلا
ان كون الوضع عاما والموضوع له خاصا لا يقتضي ذلك لكن حكمهم بانه من المعارف يقتضي
ان يكون معينا اذ الكلي لا تعين فيه وقد يجاب بان الكلي باعتبار انه مذكور سابقا يكون معينا
الضمير وهو بهذا الاعتبار لم يوضع له فافهم   وما يقال من المشهور ان الضمير [illegible]
لا حاجة الى القول بالنوع في ذلك ليصح ما ذكره لان ما ذكره هو ان امرا واحدا المذكور
ان يكون محكوما عليه وبه في النسبة التامة التفصيلية ومنها لا يلزم ذلك لاحد [illegible] الجملة
وقع محكوما عليه والجزء الآخر محكوما به والمجموع [illegible] وقع محكوما به ولا محذور في ذلك اذ المحذور

فان تقع شرواحد تحکم علیه وبعبارة اخرى ان الحکم على ذلک وتوصل انه لما لا یکون ذلک کذلک لا یکون
یکون الکلام المشتمل على النسبة التفصیلیة مع حکمه به الا فی الحکم الصادر على کل منها مضمون الجملة
اجمالا والحکم به مثل ما قال مرة قولنا زید ابوه قائم الا ان المحکوم علیه مع ملاحظة النسبة
فیه تفصیلا لکن لم یقل انه بمنزلة قولنا قائم الاب وهو الحکم به حقیقة معنى تقدیر تسلیم کلام الخ
ولا دخل لما نحن فیه فتامل وهم قد لا یکتفون بما نحن فیه بالالفاظ لکن
قولنا الکل زید الحجر کذا ای ما ینسبه السید الشریف وکان مراده انهم لا یقولون الکل
الحجر بدون اعراب زید ورفعه مع انه لا یحتاج الى الاعراب لان الفعل یکفی ضرورة لیس
الاکل هو زید لا الحجر فیستدعی الشک بمجرد تلک الالفاظ مع صحة الفعل بل ظاهر دون الاعراب
ورفعوا زید البدل على انه فاعل الاکل فعلم انهم قد لا یکتفون بدلالة العقل بل
یذکرون اللفظ ایضا ولعل ذلک لافادة الوضوح والتاکید فافهم نعم لو تم دلیلهم
لو توقف دلیلهم هنا ان ما نحن فیه لیس من قبیل المعارضات المتعارفة والاکثر لا
باصالة العصمة انهم اذا لم یکن دلیل على المنازعة وعند قیام الدلیل على المنازعة یبطل ذلک الاصل
بالکلیة لان الاصل العصمة ما لم یقم دلیل على خلافها فلیس اذا تم دلیلهم لو تعدد الادلة
للتعارض ووجب الرجیح بل یبطل هذه الادلة فتدبر اولا ایضا فی العطف او تعدد
هو المراد مما نقله الدلیل حیث قال والسبیل بجمعها المجرد کسبیل النظم فلا تغفل ای کما
لا یلزم من موافقة الحکم الخ لیس مراده ان اداء النسبة ملحوظة معتبرة فی نظم الکلام
لعل الایراد هذا ان مراده ان ذکر ذلک على سبیل التمثیل والتشبیه والمقصود هاهنا
انما هو الجزء الاخیر وهو انه لا یلزم من عدم ورود علیه عدم الدلیل لکنه ذکر ما هو نظیر له وتشبیه به
وهو انه لا یلزم من موافقة حکم الدلیل کونه منه لزیادة التوریة والتثبیت ولو ارید انه
لا یلزم من موافقة الحکم الخ ولو جاز نقول انا لا نسلم ان الترتیب مستفاد منه اذ لا یلزم من
موافقة الحکم للدلیل کونه منه فکیف وان هاهنا لیس بدلیل فتامل اول الکلام وجه

ای ما علم على ان دلیل الکل اعم من ... للحکم الا على ... لعدم ... الاصل ... لعدم ... الاحتمال ... فی اعتبار ... لا احتمال الشئ او ... لتکلف ... منه

وجه اقواه لا کما اراه البعض بعید ولما کان الابتداء المطلق لیس اولا منه منع اذ هم قد یجرون
الابتداء فی الذکر ویحملون على وفقه وذلک معلوم لمن تتبع کتب الفقه والحدیث وعدم اعتبار فی
بعض المواضع الدلیل فی الخارج لا یقدح فیه اذ قد لا یعتبر دلالة الواو ایضا على الترتیب اذ لا یکفی الدلیل الخارج
اللاحق فتامل والظاهر فیه دعوى مع دلیله فعلم انه اذ قیل من عصى الله تعالى فقد غوى
فدلیله ظاهر لا یحتاج الى البیان لظهور ان عصیان الله تعالى غوایة وکذا الحال فی عصیان الرسول
کذلک فلو قیل ومن عصاهما فقد غوى لان دلیله لیس بظاهر حتى یعلم ان مرجع الضمیر الله تعالى
ورسوله وهذا اولا ظاهرا فیه من التعسف یکفی الوجه الثالث وهو الوجه الاول
الذی ذکره الشارح ووضعه بالثالث تسامحا بالنسبة الى الوجه الذی ذکره الشارح
هو ظاهر الشارح وبدل علیه الخ فی عصیتهما الذی نقل منع الرسول عند ذکره
مع الله تعالى فی نحو واحد وعرف بانه فی القرآن العزیز تعظیم الله تعالى ورسوله
کیف یلیق بمن الفصیح صلى الله علیه وسلم ترک تعظیم الله وتعظیم علیه السلام فی مثله مواضع من هذا الکلام
فتفطن ای تشبه المتبادل لقولنا انت طالق الخ الظاهر انها متعلقة بقوله
مسلم فی الحکم وبقوله انما هو بیان الحکم الشرعی او بقوله فیکون الاول شریکا فی الحکم یعنی
ان المراد ان الواو مثل ثم فی الحکم وهو الوقوع بثلث المتبادل لقولنا انت طالق
ثلثا ای اذا قیل للمدخول بها انت طالق طالق یحصل به الطلاق ثلثا فعلم ان المشترک
به اعلم ان الواو یدل على الترتیب مثل ثم اذ هذا الحکم لیس فیها لم یکن فیه دال
على الترتیب اصلا کما فی الصورة المذکورة فتدبر الشارح ولا یبعد ان السبب
لاوجه لاراد هذا الکلام فی هذا الکتاب المراد فیه عنه الا کار فافهم
او یراد بالتناقض مطلق التقابل فیه انه على هذا لا وجه لتخصیص التناقض بالحض والحظر
والضد بالکون والاضطرار بل کلاهما نقیضان بناء على هذا الاحتمال الاخر
تعال المراد ویراد بالتناقض مطلق التقابل بل انهم لم یکونوا قضیة او مفرد الکلی یکون

احدهما وجوديا والآخر عدميا وعلى هذا فالسواد والبياض ليسا نقيضين بهذا المعنى والحاصل
ان مراده انه يمكن ان يراد بالنقيضين مطلق الوجودي والعدمي وح سابقهما اما باعتبار
سوقهما وسلبهما عن المحل المقابل حتى يرجع الى النقيضين فلا يرد ان السواد ليس من التصورات او
باعتبار ان يراد بالمتناقض مطلق المتقابل يعني الشيئين الوجودي والعدمي سواء كانا نقيضين ام لا
فتدبر   والمنع المذكور مندفع بانه كيف يرد لانه يبعد جدا ان يكون شيء واحد مناسبا
بالذات للنقيضين او الضدين نعم لو كان بوجوه واعتبارات لجاز ذلك وليس النزاع
فيه فتدبر   واما ما قيل فلان هذا التوجيه انما يدل على شرف الشيء اذ هو
مدعى انه لو وضع اللفظ الدال على شرف المعنى لنقيضه او ضده لما كان له في ذلك الاصطلاح
دلالة على ذلك الشيء بل يلزم التخلف فظاهر ان ذلك كذلك وان لم يكن الشعور بالمناسبة
نعم الشعور بالمناسبة يوجب الدلالة العقلية لا الدلالة بسبب هذا الاصطلاح فلا يكون
عليه الا ان الدلالة العقلية يكفي في المطلوب وهو تعجب الاول الا ان يقال يرد ابه
على تقدير التنزل عن البحث الاول ويقال انه لو سلم انه يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بسبب
هذا الاصطلاح عدم الدلالة على عقلاء اهل العقول ان هذا انما يتم لو ادعوا ان تجرد
المناسبة الى وجه ذكره واما ورود هذا الايراد على ما ذكره بقوله ولكن لم يقل اه
فلا يخفى على المتأمل والظاهر انه لا يتوجه عليه لانه اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه
بالذات او لضده واستعمل فيه كثيرا حتى يهجر اطلاقه على المعنى الاول في [illegible] مع
المعنى الاول وان كانت المناسبة المذكورة باقية [illegible] لكنه لم يكن المناسبة ملحوظة
بالفعل وجب العلم [illegible] المعنى وليس ذلك مع اصل دلالة المناسبة بل لسبب لا بد من تصور
حتى يعلم ان هذا اللفظ مناسب له الا ان يقال انه يكفي الشعور بالمناسبة على وجه
قريب بالفعل كيف يلزم منه عند سماع اللفظ الانتقال الى المعنى على نحو ما عرف
بقاء العلم بالوضع او ليس المعنى ملاحظة بالفعل ولا يكفي الشعور بقاؤه [illegible] ادى

فالمنع الاول [illegible] اللزوم [illegible]
نعم اللزوم [illegible]
بالمناسبة [illegible]
[illegible] عليهم [illegible]
[illegible] فتامل منه

لفظا

لفظا ولا يفهم معناه بسبب عدم تذكر ما لوضعه مع انا نعلم سابقا وضعه له ولم يزل ذلك عن خزانه
او قد يتذكر وضعه له بعد ذلك بادنى التفات من غير تجشم كسب جديد وهو الدليل على بقائه
في خزانه على ما مر جواز فهم ان تجرد الالتفات فرجحانه لا يكفي بل لا بد من بقائه على نحو خاص فيهما
الا ان نقول انه لا يكفي بقاء الشعور بالمناسبة في خزانه بل لا بد من بقائه على وجه خاص ولا يلزم
تخلف الدلالة فتامل واعلم ان هذا المورد والمحقق الدواني اورده الشارح مع [illegible]
مذهب هذه الطائفة وهو ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لو جعلت تلك الدلالة عليه
ونقضه منه وليس هذا الا ظاهر كلامهم لعلهم ولو كان مرادهم ذلك لزم ان يعلم كل احد
معنى كل لفظ باي لغة كان لان فهم المعنى حينئذ بسبب المناسبة والمناسبة الى
جميع الاشخاص فيلزم ان يفهم العجمي لغة العرب وبالعكس وهكذا القول في سائر اللغات والاشياء
وذلك عاقل فالظاهر ان مرادهم ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية صارت تلك
المناسبة مرجحة لوضع الواضع ولا يكون الوضع بدون تلك المناسبة الذاتية ولا يحصل الدلالة
بدون الوضع وح لا يرد عليهم شيء مما ذكره الا المشهور من انه لو كان كذلك لزم ان لا يكون
وضع لفظ للضدين والنقيضين اذ لا يكون ان يكون شيء واحد مناسبا بالذات لهما
واما حديث تخلف الدلالة واحيائه على ما ذكره الشارح فلا امكان لعدم الحمل
ولذا لا يرد عليه ما اوردنا لكنه لا يخفى ولا يتوهم ان هذا هو التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله
واعلم انه لم يخصص المناسبة بالذاتية بل حمل كلامهم على ان الواضع لاحظ مناسبة
ما بين اللفظ والمدلول ووضعه ولا يرد عليه ما اورد في المشهور ايضا كما عرف ذلك
في هذا التوجيه لان مرادهم على هذا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لا يكون الوضع بدونه
ولذلك يرد عليه ما ذكر من الايراد المشهور فقد يرى اعلم ان ما ادعاه من ظاهر كلامهم
من انه يكفي [illegible] ونفهم التمسك بعرض وضع اللفظ للنقيضين ولا يكفي النسبة لوضعه لهما
بالفعل ليس على ما يستقيم اما على الوجه الذي عليه بناء قول الشارح فلانه لا يكفي في الالزام الا خلاف

واما اللازم [illegible] على ما ذكره [illegible]
في المشهور [illegible] المذكورة

ان تقابل الوضع وضعه للمتضاد حتى يلزم الاختلاف اذ نقول غاية ان للفظ مناسبة
مع كل معنى يفهم منه وان كان ذلك الفهم بعد ان وضعناه له واذا فرض وضعه للمتضادين لزم
ان يكون مناسبا بالذات لهما وانه اختلاف بالذات كيف وانا لا نجد بين اللفظ و
المعنى مناسبة ههنا تقتضي الفهم منه فكيف يمكن ان تقول ان ذلك الفهم بسبب المناسبة الذاتية بل
ينبغي ان يكون مرادهم على هذا ان للفظ مناسبة ذاتية مع المعنى التي يفهم منه ولا يكون
الفهم بسبب وضعنا له في الحال وتلك المناسبة صارت سببا لفهمها منه وظاهر انه هذا
اذا فرضنا ان اللفظ الموضوع لشيء وضعناه لنقيضه او ضده لا يلزم منه الاختلاف اذ المناسبة
لا تتحقق الا بين اللفظ والمعنى الاول واما بينه وبين المعنى الآخر فليس مناسبة ذاتية اصلا بل
الفهم بسبب ان وضعناه له ففي هذا الجواب الزام الاختلاف المتمسك بالالفاظ التي تستعمل
انه يدل على المتضادين مع قطع النظر عن وضعنا له كالقرء مثلا نعم في الزام التخلف بل هو
المتمسك بالنص واما على ما ذكرنا فلذلك لانهم لا يمكنوا الا ان يكون مرادهم ان في الوضع
ليتحقق المناسبة الذاتية سواء كنا وضعناه له في الحال ام وضع له قبل فلا يصح في الحال
في رده انا نفرض وضعه للنقيضين فيلزم ان يكون للشيء مناسبة مع النقيضين بل يلزم
ان يكون لكل منهما نسبة مع كل معنى اذ لنا ان نفرض وضعه لكل منهما او نقول لم لا يجوز ان يقولوا في
انا لا نجوز وضع اللفظ للمتضادين او لكل معنى لعدم تحقق المناسبة بينهما او يكون مرادهم
اي يجب المناسبة الذاتية في الالفاظ التي وضعت قبل وظاهر ان فرض الوضع لا يكفي
الايراد عليهم بل لا بد من التمسك بمثل القرء الذي وضع للمتضادين مثلا فتامل ولا يخفى
ان هذا اكثر من الايرادات الثلث في الكتب ولهذا ذكر لفظ الفرض اه وربما
يناقش فيه بانه ذكر لفظ الفرض لوضع اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او ضده مع انه
يتحقق في لفظ القرء فعلم انه ليس نظره الى تلك النكتة ويمكن الجواب بان المراد وضع
اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او ضده مع ترك استعماله في الاول على ما ذكره المحشي في القرء

لم يمكن الجزم فلذلك اضاف الفرض او نقول انما جاء لفظ الفرض باعتبار الجزء الاخير وهو قوله
او لهما فتامل الشارح من لاحظ الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله وذلك
كالفصم مثلا فانه بالفاء التي هي من الحروف المهموسة الرخوة وضع لكسر الشيء من غير ان يبين
كسره وبالقاف التي هي من الحروف المجهورة الشديدة وضع لكسر الشيء بحيث يبين كسره
لمناسبة الاول بالخفاء والضعف والثاني بالظهور والشدة هذا الذي ادعاه ملاحظة
امثال هذه المناسبات في جميع الالفاظ لا يمكن ان يعد فتامل اقول على هذا لم يبق
طريق الوحي لازما وان اردت جعله طريقا مستقلا بقول لم لا يجوز ان يرسل ملكا او علامة
يستعملون تلك الالفاظ ويخاطبون معهم بحيث يحصل لهم العلم بالوضع كما في تعليم اللغة
للاطفال على ما يأتي في خلق الاصوات فتامل الشارح والاصل عدم
وضع اقول على هذا الجواب عن الوجه الثاني وقد ظهر مما سبق عدم توجه الكيف ويمكن
ان يقال الاصل عدم كون الواجب تعالى واضعا فافهم والظاهر من الشارح
هو الاول حيث قال للتوقيف الدالة عليها فانه يدل بظاهره على ان توضيح المقام لم
انه تعالى ذكر انه علم الاسماء لادم ثم قال ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء
ولا شك ان المتبادر من الاسماء ههنا هو الاسماء بالمعنى المقابل للمسميات والاافعال
اضافة الاسماء الى هؤلاء اضافة العام الى الخاص والمتبادر منها خلاف ذلك واذا
كان المراد ههنا هو الاسماء ونقول ان الله تعالى بعده ذكر قول الملائكة عن الانباء قال
يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الاية والظاهر من سوق الاية ان ما
ادم به هو ما علم به وانت رأيته يقول وعلم ادم فاذا كان ادم انبأ بالاسماء
وجب ان يكون علم الاسماء ويكون المراد بالاسماء هو المعنى الحقيقي وهو المطلوب
ظهر لك ان الاولى في هذا المقام هو عبارة المتن حيث قال فلما انبأهم باسمائهم
بين ان التعليم لها والتعلم للمسميات وتفصيله ما ذكرنا واما قول الشارح ولولا ان التعليم للاسماء

لما صح الالزام فحمله متعلمه جدا او غايته توجيه ما ذكره المحشي كما لا يخفى وقال شارح ... اقول اضيف
الاسماء الى المسميات فدل على ان ليس المراد بها المسميات انفسها بل الالفاظ الدالة عليها
فلو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام بطلب الانباء بالاسماء وهم انباءه بحقيقة الكل انتهى
وهذا ايضا بحث لان الظاهر غير مستقيم لان تعليم المسميات لادم لا ينافي الزام الملائكة بان يطلب منهم
الانباء بالاسماء كما لا يخفى وكذا انباء آدم بها لا ينافي ان يكون ما علمه تعالى ذوات الم
بهما هو المسميات فيمكن ان يحمل على ما ذكره المحشي من ان الظاهر ان ما انباءه به هو
ما علم والانباء وهو بالاسماء فيكون بالتعليم ايضا بها ثم الظاهر ان الضمير في بطلبه وانبائه
راجع الى آدم عم وفيهم منه ان الزام الملائكة من آدم عم وهو غير صحيح بل الزام الملائكة وقع من
الله تعالى لا من آدم فيمكن ان يقال ان الضمير الاول لله تعالى والثاني لادم ويراد به انه لما
صح الالزام اي الزام الملائكة بطلبه اي بطلب الله تعالى منهم الانباء بالاسماء وهم انبائه
آدم بحقيقته بالاسماء او فيمكن ان ضمير بطلبه انه راجع الى آدم لكن من قبيل اضافة
المصدر الى المفعول اي لما صح الزام الملائكة بطلب الانباء بالاسماء من آدم حيث قال يا آدم
انبئهم باسمائهم ثم انباء آدم بحقيقته بالاسماء وعلى ما يدل عليه قوله فلما انبأهم ويحتمل
ان يكون المراد بالالزام هو الكتاب والمراد لو كان التعليم للمسميات لما صح الزام آدم
بالانباء بالاسماء اذ الظاهر ان ما امر به هو ما علم به التعليم المذكور وفي الوجوه تكلف
والاظهر الاول وان كان فيه تكلف الضمير فيه ثم ان السيد الشريف بعد ما ذكر ان
المراد بالاسماء او هو المعنى الحقيقي المتبادر من الاضافة قال ولولا ان التعليم
للاسماء لما صح الزام الملائكة بها ضرورة ان الزامهم انما يكون بما لا يعلمون مما علم
آدم عم والضمير لو لم يكن التعليم لها لم يمكن انباءه بها لانه انما يكون بما علم اياه انتهى
ويمكن حمل الوجه الاول عليه ما ذكره المحشي وقرينا من ان الظاهر ان الانباء آدم
ولا تعليم الملائكة هو ما علمه تعالى وبعد التعليم علم آدم كما لا يخفى واما الوجه الذي ذكره بقوله

وقع من

والم

٢٣

والغير فرد عليه انه ثم انه لو لم يعلم الله تعالى بالاسماء ولم يعلم انباءه بها فالمكور انما لو قوله تعالى وعلم آدم
اشارة اليه بل العلم او على انه يمكن منع ذلك ايضا اذ لو لم يعلم الله تعالى بخصوص الاسماء بل خلقه
بحيث يكون عالما بها فالاولى الاقتصار على الوجه الاول كما فعله المحشي فتامل لا يخفى
ان حمل الآية على هذا المعنى خلاف الظاهر لا على هذا لم يسند الاختلاف الى الله تعالى ابتداء
بل لو بسطه كخلاف الاول والظاهر هو الاكتساب بغير واسطة كان خلق السموات والارض
كذا الفهم من حاشية السيد والظاهر ان مجرد ذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك خلاف الظاهر
جدا فتامل اقول يمكن الجواب عن الحجة انه يمكن ان يحمل عبارة المحشي على هذا اما لعل المراد انه اذا
كان آدم هو الذي علمها انه يمنع الدور اذ لا يتم انه عم رسول بل نبي والنبي الخ ومثل انه كتاب عن
[illegible] بل الظاهر من حق الآية انه ارسل رسولا لقوم الا ان [illegible] قوم فادم عم
خارج من ذلك لان القوم انما بعد البعثة ولكن لم يحمل عبارة المحشي على هذا المعنى بالبعق
المراد انه اذا كان آدم هو الذي علمها انه يمنع الدور لان ليس رسول قوم والمستفاد من الآية
انه ما ارسل رسول قوم الا بلسان قوم هذا او لو وقع في عبارة المحشي بدل قوله لا قوم رسول
لا رسول قوم لا [illegible] ويمكن الجواب عنه تقرير اقول اما كتب اولا ما ذكره من منع الدور
انما يكون اذا [illegible] بل المراد لا قوم رسول من حيث هو قوم رسول وظاهر
انه اذا علم قوم رسول من حيث هو قوم رسول يلزم الدور لان تعليمهم على هذا انما يكون بعد
كونهم قوم رسول وكونهم قوم رسول يتوقف على ارسال الرسول اليهم وهو بعد تعليمهم اللغات
هذا الكلام ما ذكره السيد الشريف من الكلمة في قوله لا قوم رسول لا رسول قوم لا يستقيم بعد اخذه
بهذه الحيثية ايضا لانه اذا علم رسول قوم من حيث هو رسول قوم ايضا يلزم الدور لان تعليم
هذا انما يكون بعد ارساله وارساله موقوف على تعليم اللغات ويمكن ان يقال ايضا انه اذا علم
الله تعالى من سيصير رسولا الى قوم اللغات بالوحي ثم يعلم هذا الرسول القوم فلا يلزم الدور
[illegible] تعليمهم مما انه من قبل النبي فهو الى الدور ذكره الشارح واما ان تعليمهم على انه من قبل الله تعالى بلا توسط

معنى الاول يستلزم الدور فتامل   لا نوفق فيما ذكرت اه بهذا ابناء على عدم نزول الوحي لغير
الانبياء عليهم السلام   وقد علم من تعبيره اه بهذا ابناء على ما ذكره السيد الشريف واما على ما ذكر
فقد عرفت ان الوحي طريق مستقل فيمكن ان يكون الملهم اخذ منه بلا ارادة عليه فافهم
ويمكن ان تعالى خلق العلم الضروري بالمعاني اى معاني الالفاظ وانما قيد بهذا لان العلم الضروري بكل
شئ فرع الحس خلاف المعاني لكن   الشارح الوهاب مع توقفه على الاصطلاح قولكم
المفروض انه يعرف بالاصطلاح مم بل المفروض انه لا يعرف بالوصف وهو لا يوجب
ان يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقرائن وبهذا ظهر انه يمكن منع توقف الاصطلاح على معرفة
ذلك القدر بل الترديد كاف في الكل كذا في شرح الشرح وانت خبير بان ما ذكره بقوله وبهذا
ظهر اه لا ارتباط له بما قبله الظاهر اذ لا مجال لعاقل منع توقف الاصطلاح على القدر الموقوف
عليه الاصطلاح وهو ظ وكان المراد ان الاصطلاح لا يتوقف على الاصطلاح بل يعرف الكل
بالترديد فلا يصح ما ذكره الشارح من ان القدر المحتاج اليه للاصطلاح يعرف بالتوقيف اذ يمكن كما ان [illegible]
لم يعدوا [illegible] عليه [illegible] وان المراد بالاصطلاح هو ان يصطلح ويقال هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى وذلك لذلك وهكذا [illegible] ان هذا [illegible] يتوقف على معرفة اللفظ والوضع والمعنى
الى غير ذلك فلا يمكن منع توقف الاصطلاح على [illegible] فلا دليل على [illegible] الا ان [illegible] وقوع الاصطلاح
في شئ من الالفاظ بل عرف الكل بالترديد بالقرائن ولعله يمكن حمل عبارة شارح الشرح عليه
بان يكون المراد منع توقف الاصطلاح اى وضع اللفظ لمعنى بعينه على [illegible] معرفة ذلك القدر
وان حصل ان المسلم هو تحقق الاصطلاح اى وضع الالفاظ للمعاني واما تحقق الاصطلاح بالمعنى الاول
ذكرنا فممنوع فلذلك [illegible] شارح الشرح كلامه عليه قال ويمنع توقف الاصطلاح على معرفة
شئ بل الواضع يعينه لمن يفهم معرفة بالترديد فتامل   كيف لم يعلم [illegible] المشترك [illegible]
ان يكون المشترك [illegible] او كيف ان يعلم المشترك من المشترك   لا لا لانه قوله دخل عليه اشارة
الى انه لا يمكن حمل الاسماء في المقدمة العقلية [illegible] شارح الشرح على الاستثناء باعتبار اللغوي

حتى لا يحتاج الى التوجيه الذي ذكره المحشي لكونهما عقليين لان قوله وظاهره ان المراد بصيغة الاستثناء
كما لا يخفى ثم ان اللام في قول الشارح للانواع للايلام حمل الاسماء على المعنى المصدري اذ هو ليس للانواع بل
هو الانواع والامر كذلك بل [illegible] ان يستعمل لنا الكلم في مباحث اللغات وعلى [illegible] الفصل الصواب
وما هو الكلام في مبادي الاحكام وعليه انه لو كان قوله الا تام وبه الاعتصام   الشارح بل لزم الكلام اه
لما كان هذا البحث من اصول الكلام وقد كثر البحث فيه بين العلماء والاعلام فبالحري ان نذكر
الكلام ونعرف المرام ادعا ذكره هؤلاء الاقوام ليس وافيا بتحقيق المقام فنقول وبالله الاعتصام
قال المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات
افعال ملائمة للعقل بحيث ان العقل يحكم في حسنها مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة [illegible] والحكم
فاعلها يستحق الذم ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان يكون عند الشارع كذلك والا لكونه عنده
وما حكم العقل بقبحه يلزم ان يكون عنده تع كذلك ولا يكون امره به بل كل ما امر به الشارع يجب ان يكون
فيه جهة يستحق بها المدح وان لم تعلم جهته العقل وكل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه جهة توجب الذم
وان لم نعرفها [illegible] حسن [illegible] لا لكونه [illegible] ولا [illegible] نهى عنه وقال الاشاعرة
ليس الافعال بحيث يكون ملائما للعقل او منافرا او يحكم العقل بان فاعله مع قطع النظر عن
امر الشارع ونهيه بحيث يستحق فاعله المدح والذم بل الفرق العقل بين فعل المظلوم والظالم
ونصره واكرامه بل كل منهما عند العقل سواء وليس احدهما عنده مستحقا للمدح والاخر للقدح بل الشارع
جعل احدهما محمودا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس ذلك الا بمحض اعتباره واختياره
لا لسبب يوجب المدح او الذم ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لكان جائزا في العقل
الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا ثم انه بعد اعتبار الشارع وامره ونهيه لا يصير الفعل في نفسه
ممدوحا عند العقل [illegible] لا حكم العقل بل ما امر الشارع مستحق للمدح وحسن وما نهى عنه
مستحق للذم وقبيح امر الشارع به ونهيه عنه بل بعد اعتبار الشارع [illegible] باق على ما كان عليه
من الاستواء والطرفين ولا حكم للعقل بان امتثال اوامره لازم والاجتناب عن نواهيه متحتم

نعم لكن بيان ما امر الشارع حسن مطلقا وما نهى عنه قبيح بناء على اصطلاح الحسن والقبيح وهو الحسن
ما امر الشارع بمدحه والقبيح ما نهى عنه وذمه وهذا او الحق هو المذهب الاول واليه ذهب اصحابنا
الامامية رضوان الله تعالى عليهم وذلك لانا نجد الفرق بين بعض الاشياء وانها حسنة
مستحقة للمدح وبعض اخر وانها قبيحة مستحقة للذم ادراكا لان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه
امر مستحق للمدح وان معاونة الظالم والتحريص على الظلم امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا
وان انكار ذلك مكابرة خارجة عن حد العقل وانما الخلل بعد الاشارة لكن يرد احتمال ان العقل الخ
الحسن والقبح العقلي في بعض الاشياء ثم والظاهر ايضا ان امر الواجب بالقبيح والنهي عن الحسن غير جائز
لكن يقول انه يجوز ان لا يكون في بعض الاشياء حسن ولا قبح ومع ذلك امر الشارع به او نهى عنه
وذلك لم يبطل بما ذكروا ولا يلزم كونه عبثا اذ يجوز ان يحصل الله تعالى بذلك ليعلم المطيع من العاصي ويستحق
بالاطاعة الثواب وبالعصيان العقاب واما القول بانه اذا لم يكن في شيء جهة حسن ولا قبح فالامر
او النهي عنه ترجيح بلا مرجح وانه ممتنع انما يتمشى على الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح
نعم عليه انه يجوز ان يكون هناك مرجح اخر غير الحسن والقبح لوجود الامر او النهي عنه ولكن لا نعلم
فالحق في دفع هذا الاحتمال ان يقال انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المأمورات والاحسنية وجه
معظم المنهيات والاقبحية الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا نعثر على خلاف ذلك
بل ربما يحصل من طرق السمع وتتبع الاحاديث العلم القطعي بذلك اذ في كل موضع سئل
عن الائمة عليهم السلام السبب والعلة عن حكم من احكام الله تعالى اجابوا بذكر العلة وبيان السبب
ولم يجيبوا قط بان الله تعالى قد امر بالاشياء ونهى عنها بدون سبب يوجب ذلك على
ما ذكر من ذلك الاحتمال والله قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
والظاهر ان المراد به كل ما كان طيبا في الواقع لا بامر الشارع بحله وكل ما كان
خبيثا في نفسه لا بنهي الشارع تحريمه عليهم والظاهر ان الطيب هو ما لا يكون فيه جهة
قبح لا ما كان فيه جهة حسن وقبح فيندفع احتمال ان الامر الواجب ترجيح بلا مرجح كونه في نفسه

ويندفع ايضا بالتمسك بالاجماع المركب فافهم منه

ودل عليه ايضا كثير من الروايات كقول الصادق عليه السلام ... فانه لا يحرم الا القبيح منه

خاليا

خاليا عن جهة القبح وهو ظ لكن يرد احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن منع الشارع امره
ولم يبطل ذلك لتصريح الائمة بالشرائع لكنك بعد تامل في سوق الآية اظنك حاكما ببطلان
هذا الاحتمال ايضا فتامل ثم نقول ان من ذلك البعض يجوز ان لا يكون مستقبحا امر الشارع وانهم
واجبا عند العقل بل كان متابعته ونهى لعدمه كواجه عند العقل وذلك لانا لا نحكم على حسن
بعض الاشياء وقبحها بدليل انك تجد وجوب المتابعة وحرمة المخالفة ولو لم يكن
كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة ولم يستوجب العقاب بالمخالفة بل الحسن الذي ان امر

٤٥

احد من افراد الانسان الذي لا يجب متابعته علينا وطالبا بمتابعته لا يستحق الثواب
ونهى بعدمه لا يستوجب العقاب فلا يجوز ان يكون ذلك من الشرع والا لتسلسل
واما اصل ان حكم العقل بذلك ظ مكشوف لاحتمال لا انكار وادراك العقل
حاكم بحسن المتابعة وقبح المخالفة من ذلك البعض ايضا فيثبت ما هو المقصود الاصلي
منهما وهو ان جميع حكم الله تعالى فيه يحكم العقل بحسن او قبح وان كان السبب
حكم الشارع فيه والمناقشة بانه يجوز ان يكون الواجب تعالى قد حكم بوجوب
بعض الاشياء او حرمته لا لسبب فامرها سهل اذ لا فائدة مهمة في كشف بعد
العلم بان كل ما يحكم العقل بحسنه او قبحه يجب ان يكون عنده تعالى كذلك وانه بعد حكم
تعالى في كل شيء يحكم العقل بانه لا مجال الا للامتثال والله اعلم كتبه ... واعلم
ان المعتزلة قد ذكروا في تعريف الحسن انه يستحق فاعله الثواب وفي القبيح انه يستحق
فاعله العقاب ويمكن ان يقول انه لا شك ان بعض الافعال كك ان كثيرة
يحكم العقل قطعا انه لو اثيب فاعله من حيث هو فاعله مع قطع النظر عن
الكفار مستحقا ولم يكن ذلك الثواب واقعا موقعه وان بعضها كثيرة يحكم العقل
جزما بانه على وجه لو عوقب فاعله من حيث انه فاعله كان مستحقا لذلك العقاب
ولم يكن ذلك ظلما لكن يجوز ان يكون ذلك معارضا بافعال اخر توجب حبط

بل لم المعلوم هو يستحق الثواب والعقاب في الجملة واما استحقاق الثواب والعقاب ... مع قطع النظر عن الشرع ... منه

الثواب او العقاب او يكون الوجب تعالى ذاتا خيرا ممتنع عنه العقاب لسبب ارتكاب

هذه القبائح والكلام فيه ههنا واما دعوى ذلك في جميع الافعال فغير معلوم اذ يجوز ان يكون لبعض

الافعال جهة حسن او قبح توجب ذلك امر الشارع به او نهيه عنه لكن لم يكن بحيث يستحق فاعله الثواب

او العقاب بسبب انه فاعل له او تارك له وان يستحق الثواب بسبب امتثاله لامر الله تعالى

به او نهيه عنه والعقاب بسبب مخالفته لامره او نهيه بل نقول انه لا يلزم الضرر ان يكون مستحقا

للثواب بسبب امتثال امر الله تعالى او نهيه اذ كل ما امر به لا يكون حسنا لمنفعة فائدة ونفع و

لا شك ان هذا لا يرجع اليه تعالى لتعاليه عنه بل الى العبد ولا ريب انه اذا امر احد احدا بامر

فيه نفع للمامور فلا يلزم عليه عوض على الشكر اي اصله للمامور من فعله بل المنفعة النفع المترتب عليه

كسب لوازم الشكر الراجع الفعل ومقدماته وتحملها العقيدة والاحاجة وملك جهاتها عليه

مانع بدمن ان الطبيب اذا كلف المريض لترتيب دواء وكرنه فيه سعادة وخلاصة من المرض

فلا يلزم عليه عوض على الشكر اي اصله للمريض من شربه ينفع هذا الاحكم في شيء من الافعال ما

يستحق فاعله الثواب او العقاب الشبه او يحمل عنده ان يكون المنفعة او الضرر الذي يترتب عليها

لا او عليه ولا يحتاج الى زيادة بل يجوز ان يكون نفس الفعل كما لا او نقصانا لفاعله فلا يستوجب

فعله ثوابا ولا عقابا بانه لحكم العقل في بعض الافعال الحسنة بانه اذا لم يكن فيه منفعة عائدة

الى فاعله كحسن تحمل المشقة الرفيعة لكان مستحقا للثواب وكذا الحكم في بعض الافعال

القبيحة بانه اذا لم يكن ضرر لوازم قبحه لكان فاعله مستحقا للعقاب ويمكن ان يكون مرادهم

من استحقاق الثواب والعقاب هو هذا ولا يبعد ايضا ان يدعي حكم العقل

في بعض الافعال باستحقاق الثواب او العقاب بناء على علمه ضرورة بعدم تحقق

نفع او ضرر نفسه لوازم ما يفعله وليس لم يكون مرادهم من الثواب والعقاب هو ما يعم

النفع والضرر الذي يكون في الفعل وبالجملة الكلام فيه طويل الذيل والعمدة في المقام

الضمني هو اثبات الحسن والقبح بالمعنى الذي ذكرنا ولا حاجة بهم لتحقيق ترتب الثواب والعقاب

كما لا يخفى على ان الحق ان اكثر الافعال يتصف بالحسن والقبح بوجوه واعتبارات

عارضة لا لذاته ولا لسبب صفة لازمة لذاته لكن يجوز ان يتصف بعضها بالحسن او القبح

لذاته او لسبب صفة لازمة ولا يجوز ان يكون جميعها كذلك بحكم البديهة تحقيق هذا المقام

والله الموفق للمرام قوله على ما حكم الله تعالى اه هذا تفسير لقول الشارح في حكم الله تعالى

واحترز به عن حكم الله تعالى مثل افعال النائم والساهي فانها لا تتصف بالحسن والقبح العاقل

ويمكن ان المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم

بانه حسن ان يحكم الله تعالى به ان يكتسب ان يامر به او قبيح ان يحكم تعالى به اي

ان ينهى عنه او ان المراد انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي عند

الله تعالى وفي نظره ولذلك امر به او نهى عنه او لعل المراد انه لا يحكم بان

الفعل حسن اي ممدوح في حكم الله تعالى او قبيح ومذموم في حكمه تعالى وعلى هذا الوجه

الاخير يكون المراد انه لا يحكم العقل بنفسه بذلك اذا لم يسمع حكم الشارع

ومدحه او ذمه واما اذا سمع ذلك فيحكم بان الفعل ممدوح او مذموم في حكمه

تعالى واي اصل انه قبل سماع حكم الشارع لا يحكم العقل بان هذا الفعل او حكم

الشارع فيه يحكم بالمدح او الذم هذا وانت خبير بان هذه الوجوه وان كان

اظهرها ما ذكره المحشي لكنه يرد انه لا وجه لتخصيص الحكم بانه الحسن والقبح بالنسبة

الى حكم الله او في نظر الله او في حكم الله تعالى بل الاولى ان يقول انه لا يحكم العقل

بان الفعل في نفسه حسن يستحق المدح او قبيح يستحق الذم اصلا كما ذكرنا وكررنا في الكتب

هذا الا ان يقول انه مع الوجه الذي ذكره المحشي ايضا لا فائدة مهمة في هذا المقام لذكر

هذا القيد بل كان الواجب عليه ان يذكر المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح ويحكم

لا نعلم في كلامه اصلا في التوجيهات لا يصغوا عن كدر ما يرد عليه ويمكن انه

اراد بقوله في حكم الله انه الحسن ما تعلق به حكم الله ولا يتعلق من حيث على ما يقوله المعتزلة

سكتم عن بيان ان ... الفعل حسن او قبيح في نفسه ... الله ... فيه

الرابع ... ان الفعل ... وقوع ... الفعل

... في نفسه الحسن ... على ...

... والقبح ... الاصل ...

... الاصلح ...

... الرابع الاصلح والصواب

... والحق ... والاولى

... ما ذكره ...

... والله اعلم

من عدم ذلك الحسن على حكم الله والمعدوم يصح ان يقال انه في مرتبة المتأخر وبدون العكس بل هو
متأخر عنه على ما زعم الاشعري من كون حكم الله ووضعه سببا لكون الفعل حسنا ومعتقدا عليه
اشهر وهو مع بعده مردود عليه انه لا يصح ان يقال ان المعدوم في مرتبة المتأخر وادعى كون
الشيء في مرتبة المتأخر على ما ذكره المحشي هو ان الصحيح انه ان كان المتأخر معلولا كان هو
ايضا معلولا موجودا وان كان الاخر علة كان هو العلة وهو صحيح هذا اذا كان المتقدم
موجودا في مرتبة المتأخر ولم يكن متأخرا عن نفسه وزعم بعضهم ان المراد انه لا حكم
يعرف حسنه قبل زمان حكم الله اي في الزمان المتصل بارسال الحكم الى العباد على ما هو قول المعتزلة
من ان العقل حسن او قبح في نفسه مع قطع النظر عن حكم الله فهو قبل نزول حكم الله ايضا
حسن او قبيح لا يرفع عنه هذه الكلمة ضعيف جدا وانما يصل عليه ما لم يكن هذا الكلام محل النزاع
في اي حاجة الى قوله لا حكم للعقل بذلك اي يصح ان عدم حكم العقل لا يستلزم تأخره عن الشرع
وبالعكس فاحد هما معنى الاخر بان يقال ان الحسن والقبح في مرتبة حكم الله او يقال
انه لا حكم للعقل بان حسن او قبح فاو هم الجمع فهو يرفع له اصلا او يقال بهذا الا انه سبق الكلام
ولعنوا او لا يستلزم ان يؤاخذ في مثله كما لا يخفى على من له ادنى تدبر عليه ان قوله لا حكم للعقل بانه حسن
لا يكون في المعنى العقل انما الحكم بانه حسن فهو حكم الله تعالى واما بعد حكمه تعالى وبعده
او ذمه فحكم العقل بانه حسن او قبيح اي ممدوح او مذموم عند الله تعالى فقوله لعدم الحكم السابق
تأخره ثم بل عدم الحكم بالحسن قبل حكم الله تعالى لا يستلزم تأخره فان قلت ان المراد لا حكم للعقل
بانه حسن او قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ما هو ذاتي في نفسه مع قطع النظر عن الشرع وظاهر
انه على هذا لا حاجة الى قوله في حكم الله قلت كونه لم يكن قوله في حكم الله اشار الى تعيين المعنى
المتنازع فيه وتنبيها على ان العقل لا حكم بالحسن والقبح الذي كان مع قطع النظر
عن الشرع ويكون معتمدا عليه فلا يكون مستدركا فتأمل وكذا تعريف الحسن والقبح اه
بهذا الشرع لقول الشارح وان الحسن والقبح انما يطلق اه ويرد عليه ان كلام الشارح على هذا

خارج عن الوجه اذ لا يصح ان يقال اما تعريف بان الحاكم هو الشرع انه يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان
اضافية والجواب ان المراد اما تعريف بان الحاكم هو الشرع انه لا يطلق الحسن والقبح الا على ثلاثة
معان اضافية ولا يطلق على معنى اخر يكون الحاكم فيه هو العقل على ما هو معتقد من كلمة انما
فيستقيم اول الكلام لكن فيه بعد ثم لا يخفى انه على هذا الوجه ليس المعنى المتنازع فيه
مذكورا في الشرح اصلا وهو سبيح جدا وقد يقال في توجيه كلام الشارح ان الشارح
بعد تحرير محل النزاع الواقع بين جمهور المعتزلة والاشاعرة ولا ما هو من توابع محل النزاع
الواقع في كون الحسن والقبح ذاتيا واضافيا بين بعضهم والاشاعرة ويؤيده ان الشارح
عقب كلامه بان الطائفة العلية نفي كونه ذاتيا ولم يعقبه بنفي الاخر وكان العادة
تقتضي ما يراد بهذا النزاع بدليل مخصوص وان كان الدليل العام وافيا بذلك جرت العادة
بما يراده في الدعوى وان لا اصل الدعوى لو ضع اشتمال عليه واراد بالاضافي ما يختلف
بالاضافة الى الامور اي زمن ويختلف بحسب تعبيرها ولذلك ولو رد المعنى الاخير الذي المعنى
النزاع في كونه ذاتيا واضافيا استطرادا او تسجيلا على الخصم حتى لا يمكن له رفع بالعدول الى
المعنى الاخر وهو المعتمد فتأمل بعيد عن السوق الظاهر ايضا ليس بابعد مما ذكره
المحشي ثم ما ذكره في عدم استقامته غير مسلم اذ يمكن ان يكون غرض الشارح هو تحرير محل النزاع
لكنه الحكم على مذاق الاشاعرة فلذلك قيد بالشرع لظهوره اذا احذف المعتمد
بالشرع كان محل النزاع وايضا يمكن ان يكون المراد بالمعتمد بالشرع هو ان يكون
المدح والذم من جانب الشارع فقط ولا يكون للعقل فيه دخل لو جعل الخلاف
في اتصاف الافعال بهذا المعنى فالاشاعرة يثبتونه والمعتزلة ينكرونه على ما هو
في كلام المحشي على الشارح الخ قد صح هذا الوجه كيف يكون المعنى الثالث هو
محل النزاع ولا يرد عليه ما اورده المحشي وسينقله المحشي بعد ذلك فانتظر ثم المعتمد
بالشرع في المعنى الثالث بناء على ظاهر لفظ الحكم فان الظاهر منه ما يكون الحكم بالشرع

ويمكن ان يحمل على منافرة العقل والقباحة عنه وح يصلح محلا للنزاع لكن اراد المحشي وارد
على شارح الشرح لانه قد صرح بان محل النزاع هو الثالث والمطلب وان الجزم استحقاق
الذم في حكم الشارع فايراده وارد عليه الزاما بهذا اورد على هذا الوجه لمن
الوجه في تحرير محل النزاع هو ان يذكر الثالث وبيس لمراى معنى منها هو محل النزاع لا مجرد
ان يذكر الثالث بلا بيان وتعين كما فعله الشارح والقول بانه لظهوره لم يتعرض له
بعيد جدا فتامل   فالمراد بالعقل مقابل الشرع اراه اعلم الحسن هو استحقاق
الشي للمدح مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والقبح استحقاقه للذم مع قطع النظر عنه
وعلى هذا فاطلاق العقلي عليه ليس باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشي حسنا
او سيئا ولا يتصوره العقل اصلا فلا ادراك فيصح اطلاق العقلي عليه انه بمعنى
الثابت اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وذلك لانه
قد يطلق العقلي على هذا المعنى لم يبق الوجوب العقلي للوجوب الذاتي الذي بمعنى
اللازم مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه بادراك العقل
بوجه من الوجوه بهذا ويمكن ان يقال ان اطلاق العقلي باعتبار ان من شان
الحكم العقلي انه بلا ملاحظة اعتبار الشارع او بعد ملاحظته فاطلق العقلي على
الكل بهذه العلاقة والحاصل ان اطلاق العقلي عليه باعتبار انه
متعلق للمدح العقلي وان لم يدركه العقل فقط ولك ان تقول ان غرض المحشي تصحيح
اطلاق العقلي بالحمل الاول بل غرضه ان مقابله هذا المعنى بالشرعي باعتبار انه ثابت
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع لا باعتبار ان العقل يدركه لا من قبل الشارع
لو هم بعض الشارحين وان كان اطلاق العقلي عليه بالاعتبار الاول وجه
وقد قيل في توجيه اطلاق العقلي عليه ان المراد بحكم العقل بالمدح ليس معناه ادراكه
لذلك بالعقل لمنافاته لكون القسم الثالث بل معناه الشرطية اي لو علم العقل بالفعل

على ما هو عليه في الواقع وصفاته واعتبارته الداخلة والخارجة لحكم بذلك وفيه كث اذ لكون
ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه وعرف جميع جهاته واعتباراته حتى الجهة التي هي في
الواقع جهة توجب المدح او الذم لكن العقل لا يمدحه ولا يذمه باعتبار انه لا يعلم
ان هذه الجهة توجب المدح والذم وايضا على تقدير العلم بجميع الجهات يحكم ان لا عدم
العقل ولا يذمه اصلا اما عمدا او اتفاقا فلا يمكن الحمل على الشرطية المذكورة
ايضا ولكونه ما ذكره المحشي ويمكن الجواب بان المراد حكم العقل الذي يحصل له سوا
كان في الدرجة الكاملة وظاهر ان هذا العقل ادراكه بالشي كما هو لمدحه العقلية
لكن لا يخفى ما في ارتكاب هذه التقييدات من التكلف فالاولى ما ذكره المحشي
فتدبر وبعد ما عرض هذا القائل على التوجيه الذي ذكره المحشي بان ذلك لا يعتبر
عن اعتبار العقل وادراكه لان الحسن مثلا لما كان بمعنى المدح فلا جرم يستدعي
يكون المادح مدركا فان كان بالفعل فبالفعل وان كان معلقا على
تقدير فكذلك ادراك العقل لكن المراد الثاني فلا بد ان يصير الحاصل الحسنية
لو ادركه العقل لمدحه ولما لم يكن بد من اعتبار العقل وادراكه بوجه كان
الحسن محل العقلي عليه انتهى وقد ظهر لك بما حققنا فساد ذلك اذ الحسن مثلا
هو استحقاق الشي للمدح كما صرح به المحشي لا مدح العقل فلا ضرورة الى اعتبار
ادراك العقل وما وقع في بعض عباراتهم من ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم
المراد منه الصلاحية هو الاستحقاق ولا مشاحة في امثال هذا بعد وضوح المعنى
فتامل   الى الثلثة المذكورة وهي الضروري والنظري وما لا يدركه العقل الا
بعد الشرع وعدم الصحة باعتبار القسم الاخر   ثم الظاهر ان يكون القسم الاول
قد ظهر بما حققنا لك في صدر البحث ان في القسم الثالث النسبة بمعنى كون
في الثواب والعقاب اذ المسلم بعد ورود الشرع ايضا انه كان هناك

جهة توجب المدح او الذم وكان ذلك باعتبار امر الشارع به ونهيه عنه واما ان ذلك صار موجبا
للثواب او العقاب فغير معلوم بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب باعتبار ما يتبعه قول الله تعالى
ومخالفته هذا وسلّم عليه انه ان اراد ترتب العقاب ح وتحققه مما لا يستقل به العقل فمسلّم و
لكن الكلام فيه اذ لا يراد بالثواب والعقاب في تعريف الحسن والقبح خصوص ثواب وعقاب
بل مطلقهما كيف والمشهور فيما بين المتكلمين ان المعاد الجسماني انما يعلم من الشرع على ما لوح
اليه المحقق الطوسي في التجريد ومخالفة المعتزلة في ذلك غير معلوم ولا حاجة بنا الى حمل الثواب
والعقاب في التعريف على خصوص الجسماني ولا الى نسبة القول باستقلال العقل فيه اليهم
ولتوجيه الكلام منع ذلك وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا يستقل
به العقل فهو خلاف المشهور من الحكماء باستقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام التجريد
مع ان المشهور استقلال العقل في المعاد الروحاني ولذا اثبته الحكماء مع ما يشتمل عليه
من تفاصيل واقسام كما يظهر بالمراجعة ولئن سلمنا فالكلام في تحققه والذي لا يستقل
به العقل وقوعه واي استبعاد في دعوى علم العقل بثبوته ظاهر وفيه نظر لان المراد
انه لا يستقل العقل بالحكم بان هذا الفعل الخاص مما يستحق الثواب او العقاب
في العقبى اصلا الا بعد امر الشارع ونهيه عنه وهذا لا ينافي حكم العقل بثبوت
مطلق المعاد فلانهم انما اثبتوه بالعقل باعتبار ان الله تعالى كلف العبد
بالاوامر والنواهي فيجب ان يوصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
البعث بمقتضى الحكمة والا يكون ظالما تعالى عما يقول الظالمون ولان
الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد
الموت والعقل يحكم بانه لا يتصور الثواب والعقاب الا بعد العود فيجب العود
ليفي بالوعد والوعيد على ما ذكره في التجريد فظهر ان هذا انما دل على ثبوت
مطلق المعاد دل على ثبوت خصوص الروحاني باعتبار امر الله تعالى بالاشياء ونهيه

عنها ولا يدل على ان الشيء الذي كان حسنا عند العقل وقبيحا يحكم العقل مع قطع النظر
عن الشرع باستحقاق فاعله الثواب او العقاب في الآخرة وهو ظاهر لما تقرر من انه لم يكن
وعد الله بالثواب به او توعد بالعقاب عليه كيف لم يقع به الثواب او العقاب
من الله في الآخرة وليس الكلام فيه انما الكلام في حكم العقل مع قطع النظر عن امر
الشارع ونهيه ووعده ووعيده فتامل واما استقلال العقل بالمعاد الروحاني
على ما ذكره الفلاسفة من ان النفس تبقى بعد فناء البدن وانه تثبت لها السعادة
والشقاوة باعتبار الاخلاق الحسنة والذميمة واستدلوا عليه عقلا فبعد تسليمه لا يستلزم
القول به في خصوص الافعال وترتب الثواب والعقاب عليها كما لا يخفى على من
لا يستقل العقل بهذا البعض وان سلم حكمه ببقاء النفس بعد فناء البدن وتحقق
الثواب والعقاب لها باعتبار الاخلاق والملكات الحسنة والخبيثة على ما ذكره
الحكماء هذا واما ما ذكره بعد التسليم فيرد عليه ان استحقاق هذه الاشياء الثواب
او العقاب من الله تعالى في الآخرة مما لا يستقل العقل به اذ يجوز العقل ان يكون
الحال في الآخرة على نحو لا يستحق شيء من الاشياء الثواب او العقاب او لا يستحق لها
شيء غير الاشياء التي امر الله تعالى بها او نهى عنها فكيف يحكم مع قطع النظر عن الشرع
بان هذه الاشياء تستحق الثواب او العقاب في الآخرة نعم المسلّم ان العقل يحكم بان
بعض الاشياء يستحق الثواب اي لو اثيب فاعله مع قطع النظر عن الشرع
الاشياء لما كان في غير موقعه وبان بعضها يستحق العقاب كذلك لو عوقب فاعله به لما
كان ظلما ومن هنا ان العقل يحكم بانه يستحق الثواب والعقاب في بعض
الاشياء واما حكمه بالاستحقاق في العاجل او في الآجل فلا يستقل العقل به الا ان
نفرض الحال او المآل خاليا عن جميع ما يمنع ذلك الاستحقاق ثم يكون مستحقا فيه
البتة لكن المحرر لم يتعرض لهذا الفرض بناء على ظاهر كلامه على ان الحكم بما كان مستحقا

الثواب والعقاب الصغير معلوم وكذا سبق مفصلا فتامل ومراده المحشي في عبارته حيث
نعم منها ظاهر ان الكلام في وقوع الثواب والعقاب لا في الاستحقاق والامر فيه سهل
بعد ظهور ورود الايراد على تقدير الحمل على الاستحقاق انه قد يرد ولست اشعر كيف
يقول القائل هيهنا ان الكلام في استحقاق الثواب والعقاب مع ان بناء كلامه
الذي نقلناه في الحاشية السابقة على ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم لا استحقاقهما
او رتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب في ذلك المعنى فليتامل بجان النزاع
في اطلاق لفظ الحسن او بحيثية فانظر وكلامه مع الشيخ اي الحاشية هذا الكتاب
لا الحاشية التي كما هو الظاهر وكانه انما قيد به لئلا يتوهم ان ذلك كلام السيد
شرح المواقف حيث ان الكلام في كلام المواقف فتدبر كما مر على هذا
لكنه قوله اجزاء والعقل الحكم بذلك او لا مبني على الاول وهو عدم التعيين كلام الشارح
الى كلام الوجهين كما لا يخفى اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا قد يقال بل لا مجال لكونه
شرعيا لان هذا المعنى وهو كون الشيء بحيث يمدح الشارع او يذمه مما يدركه العقل ويحكم
ولا عبرة ان الشارح مرة ثانية وهو بان والامر فيه هين ملايم الطبع ومنافرته
وذلك كما يقال ان الحلو حسن اي موافق للطبع والمر قبيح اي مخالف له وهذا انما
حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة المذكورة هيهنا على ما هو صريح كلام الشارح كما ذكره المحشي
الا انه يرد ان الحصر حصر للمعاني المشهورة في العرف والاصطلاح وهذا المعنى غير متعارف
فلذا لم يذكره هيهنا ولا يبعد ان يقال ان المراد بموافقة الطبع ومخالفته هو موافقة الغرض
ومخالفته فلا ينافي في الحصر فتدبر على ما فسره في الحاشية الكلام فيه الخ
كما في الحاشية السابقة وكذا الحال في الحاشية الاتية لانه في صدد بيان المذهب
الخاص قد عرفت انه لما كان في صدد بيان المذهب الخاص فلا باس بالتقييد
بالشرع لظهوره لكن بعد هذا في تصوير محل الخلاف لكنه مبني على مذهبهم فعلى هذا

ربح

يصح كلام الشارح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه المحشي فتدبر ويمكن توجيهه الى ان يكون الخ
سيتناول الاقسام الثلثة المذكورة حاصله ان الشرع يطلق على معنيين احدهما ما يكون
بوضع الشارع وجعله من غير ان يكون للعقل مدخل فيه وثانيهما ما يحكم الشارع به
وان كان ذلك بموافقة العقل والذي حمل عليه شارح الشرح هو الثاني لا الاول
ومع تصور النزاع فيه هذا وفيه تامل اما اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ
الشرع في المبحث لكونه مستعملا في المذهب الخاص بالاشاعرة ولهذا ترى انه
مقرون بنسبة المعتزلة ويقال بل هو نزع كما هو راي الاشاعرة او لا كما هو راي المعتزلة واما
في الشرح من المعنيين فلا يصح حمله عليه ولهذا لا يمكن ان يقال من جانب المعتزلة
ليست الافعال مما امر الشارع بالثناء على فاعله وكذا المعنى الثالث لا يصح نفيه ان
يقال هذا ليس مما فيه حرج نزع في ذكر المعنيين والتوجيه بان المقصود حمله على الثاني
لا الاول والا لم يصح نفي المقام واما ثانيا فلان حكم الشرع بالحسن والقبح اعم
من ان يكون بالنظر اليه تعالى او بالنظر الى حكم العقل وقد عرفت ان مراد شارح الشرح
هو الاول وذلك امر الشارع بالذم او حكمه بالمدح في الفعل يستلزم القبح بالنظر اليه تعالى
فغير مقصور على بيان المقصود ولعل المحشي اراد الاعم التلازم بين المعنيين وكون المقصود
الاول هو الثاني انتهى ومرجع الايرادين لا يرجع لطائل كما يظهر على المتامل العاقل
ثم قيل واما ثالثا فلان كلام شارح الشرح صريح في الحكم بمعنى القبح وحمل الادراك
بالفعل على التحقق في نفس الامر مما لا يستغرب ان ارتكبه المحشي فتامل انتهى والامر فيه سهل
او يقول ان شارح الشرح ذكر ادراك العقل بناء على ما هو الحال في بعض الاشياء
ولم يعرض لتحقق الامر في الاشياء والدفع اي الجمع ما ذكره المحشي ولا باس به واما حمل الحسن
والقبح العقلي على ان سبب للفعل في نفسه فقد عرفت انه صحيح فتامل الامر جهة انه فعل
ما امر به الشارع فيه ما اذ ليس فيه جهة محسنة عند العقل باعتبار انه فعل ما امر به الشارع

ايضا على ارادة الثانى كما عرفت وكان المراد انه ليس فيه جهة محسنة الا باعتبار ان حكم به الشارع
وامر به ومدح فاعله بمجرد اعتبار الشارع وجعله لا من جهة العقل وكذا الكلام فيما بعده
فتامل   وما نبهنا على ان رادة بالحصر ان هذا الوجه ركيك جدا اذ لا يحصل لهذا الكلام
اصلا بل ليس فى كلامهم منه عين ولا اثر وليس هذا الا مثل ان يقال انهم اختلفوا فى انه
هل يطلق لفظ الجسم على المركب من الاجزاء التى لا تتجزى او من الهيولى والصورة وظن
ان هذا سخيف جدا اذ ليس نظرهم ههنا الى اطلاق اللفظ اصلا فالحق ان النزاع
بينهم على الوجه الاول هذا وقيل ان الخلاف فى الاطلاق بهذين اللفظين عليه
بان يكون مرادا من جوهر اللفظ او عرفا للمتكلم مرادا له عند الاستعمال بدون
قصده من جوهر اللفظ بالنظر الى المقاصد باطل لان الاشاعرة لا يطلقون فيه
بمعنى لا ثبات ولا احتمال والمثبت لا يعنى نفيه عنه ولا طائل تحته واما العرف
العام فظاهر انهم غافلون عن هذين الضدين ولا يلاحظونه واما بالنظر
الى الاستعمال من المذكورين فلا [illegible] الى التحقيق وعدمه فلا طائل
تحت النزاع بهذه العبارة انتهى ويمكن ان يناقش فى قوله لان الاشاعرة
انهم لا يطلقونه اذ الاشعرى لقول الافعال لا يتصف بهذا المعنى واما الحسن بمعنى اللطف الحسن
والقبح فلا يلزم من مذهبه اذ لا يجب ان لا يكون معنى الالفاظ متحقق فى الواقع البتة
وكذا الكلام فى المناقشة فى قوله والمثبت لا يعنى نفيه اه لكن المناقشة الاولى اظهر فالاولى
ان يكون الاطلاق بما ذكرنا فتامل   فيلزم منه مخالفة اولى قد اشرنا الى انه يمكن المناقشة
فى هذا اللزوم   لكن هذا اللازم المخالفة الاولى لانه اذا لم يحكم العقل الصحيح به
لم يتصف به الافعال البتة وكذا العكس   ومع ذلك ظاهر حال الخصمين من المخالفين
الاولى ليس كذلك انه لا دخل لبيان المخالفة الثانية فى تحقيق حال المخالفة الاولى اصلا
بل يعلم حالها من بيان المخالفة الاولى فقط فهم المخالفة الثانية نظرا وحمل المخالفين على الاوسط

وما يلزم من الثانية تكلف وتعسف ثم ما عرفت المناقشة الواردة ههنا فتذكر
ثم اورد الكلام اه اشارة الى ما اورده على عبارة المصنف من انه لو كان تنوع اللطف بالحسن والقبح
لم يصح ذكره فى الموقف الاول فاجاب عنه على الاول بانه تابع وفى الحسن والقبح بانه فرد الحسن والقبح بل
نقول ان اطلاق المصدر بمعنى اسم الفاعل شائع وذائع واجاب الشارح العلامة باعتبار بانه خص
فحمل الكلام فى قوله الموافق الغرض على الفعل لا على معنى حمل على انه يكون بمعنى ان اطلاق الحسن على
الشىء لكونه موافقا للغرض ولكن ما فيه من التكلف وقد صحح باعتبار الاول وحمل كلامه
فى المواقف المصدرية وفيه التصرف بعيد واستدار الامر الاول وقال انه يعد مصادف
قبل اى حال ما امر وهو ركيك   الشارح وفعل الله باعتبار الاول اه هذا
على ان يكون المراد من موافقة الغرض ومخالفته هو موافقة غرض الفاعل ومخالفته لكن الظاهر
من كلامهم ان الغرض اعم من ذلك فاذا كان موافقا لغرض احد او مخالفا له يسمى باعتباره
حسنا او قبيحا وعلى هذا التحقيق الحسن بهذا المعنى فى فعل الله تعالى ايضا ولعله خص بالفاعل حذرا
عن لزوم اتصاف افعاله تعالى بالقبح وان كان لا محذور فيه من حيث المعنى فافهم
قال الشارح والحسن بكون فيه عدم موجب القبح اه قال شارح الشرح اشارة الى وجه الفرق
وهو ان الاول فى الفعل الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرء ما يوجبه فيستدعى ما ذكره الشارح
العلامة من انه لم اطلع فى هذا النص وكلامه مبنى على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوى الذوات
وتمايزها بالصفات فلو صح فعل لذاته لصح فعل الله تعالى لتساوى الافعال فى الذوات
وحمل الظاهر من الوصفين انهما مبنيان على ان الحسن ذاتيا والمباح اما الاول فظاهر واما الثانى
فلان بناءه على ان الذات على تقدير خلوه من الصفات مطلقا او مما يصلح لان يتصف
بشىء منها لو كان فيها لكان بالذات وباقتضائها فلزم المحذور وهو صح فعل الله تعالى
فيه لو يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا وفيهما نظر اما فى الاول فلان القول بان الاصل
فى الفعل هو الحسن ما لم يطرء موجب للقبح هو عين القول باحتياج القبح الى صفة فان الحسن مقتضاه تعليلا

لتبين بنفسه واما ما حكي من ان الاصل في الافعال هو الاباحة فيرد انه مذهب بعض المعتزلة وكون
هذا البعض هو ذلك البعض غير معلوم ويرد عليه ان معنى كون الاصل في الافعال هو الاباحة
انه فيما لم يعلم حسنه وقبحه الاصل هو الاباحة لان ما لم يطلع على القبح فهو حسن وفرق بين الامرين
فان الحسن في الاول ظاهري ولا منع من ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي وكان فيه صفة
مقتضية موجبة للقبح غير معلومة وفي الثاني واقعي لا يكشف الشرع عن خلافه وسيكشف لك حقيقة
الامرين ان شاء الله تعالى واما في الثاني فنقول لنقضائه ان ما لم يتحقق فيه صفة موجبة في الحسن ليس بكون
قبيحا والا لكان حسنا كما ان الحسن مقتضى للذات فيلزم ان يكون فعل المعاصي حسنا بصفة
وحلا انه يمكن ان لا يخلو الذات عن صفة موجبة لاحدهما ولا يمكن له تعالى الجزم بتحقق
الواسطة بينهما بمعنى ان يكون احدهما مقتضى للذات اذ الواسطة منتف بينهما لا بمعنى
الاقتضاء فيهما فلا انه يمكن ان تو لعل العقل اجمالا عن الصفة الموجبة بتعيين باحدهما
بالاقتضاء والشاعل لي خارج الذي هو عن الشارع اما بالذات او من حيث انه شارع
حتى لا يلزم كونه مستغنيا لان الحسن الشرعي هو ما يكون للشرع الشارع لا كالعلم والنزاع انما
وقع في انه هل هو محض اصطلاح الشارع ووضعه او امر معقول يدرك الحسن العقل ام لا
ان يكون ذلك الامر المتقرر مجهولا في نفسه تعالى اولا ان امر ويمكن تعميم الوجه الذي ذكره العلامة
بان القبح لا يجوز ان يكون مقتضى للذات والا لزم ان يكون افعاله تعالى قبيحة على ما
ذكره واما الحسن فيجوز ان يكون ذاتيا لا بمعنى ان الذات بعض الحسن حتى يرد عليه ما ذكره
من النقض بل بمعنى ان الذات بدون الصفة يكون متصفة بالحسن لانه اذا لم يكن
مقتضية للقبح ولا يكون صفة مقتضية له الملازم فلا يكون فيه قبح فيكون حسنا في الحاصل
ان المراد ان الحسن ذاتي اي لا يحتاج الى صفة وجودية موجبة له بل يكفي فيه الذات
وعدم سبب القبح وظاهر انه لا يرد على هذا النقض لان فعل المعاصي وان لم يكن
الذات فيه موجبة للقبح لكن قد يتحقق فيه صفة موجبة للقبح فلا يلزم ان يكون حسنا ولا يرد

ما ذكره

ما ذكره من النقض لانا نقول ان الذات لا يجوز ان يكون مقتضية للقبح فيكون مقتضية للحسن حتى
تعالى انه يجوز ان لا يكون مقتضية للحسن ايضا ولا يلزم عدم اتصاف الشيء بالحسن والقبح
في الواقع حتى تعالى انه لا واسطة بينهما لانه يمكن ان لا يخلو الذات عن صفة توجب احدهما اصلا
فلا يلزم عدم الاتصاف بشيء منهما في الواقع بل نقول ان الذات لا يجوز ان يكون مقتضية
للقبح وهو ظ واذا لم يكن مقتضية للقبح ولم يتحقق صفة موجبة له ايضا فيكون حسنا ولا يحتاج
الى صفة موجبة للحسن وظ انه لا اتجاه لما ذكره من النقض فان قلت على ما ذكرت من معنى
الذاتي وهو انه يكفي الذات وعدم سبب القبح فلا يحتاج الى صفة وجودية اخرى يجوز ان
يكون القبح ايضا ذاتيا لانا نقول انه لا يجوز ان يكون الذات مقتضية للحسن والا لزم
ان يكون افعال المعاصي حسنا بناء على ما ذكره المعترض واذا لم يكن الذات موجبة
للحسن ولا يكون امرا اخر ايضا موجبا له يكون قبيحا ولا يحتاج الى صفة وجودية موجبة
للقبح فيجوز ان يكون القبح ايضا ذاتيا ولا يلزم على هذا ان يكون افعال الله تعالى
قبيحة لانه قد يتحقق هناك صفة موجبة للحسن قلت لما كان الحسن عدميا لانه عبارة عن
عدم استحقاق الذم فالظاهر ان يكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة
اخرى بناء على ما ذكروا من ان عدم المعلول يستند الى عدم علته واما القبيح فهو ولئن
كان باعتبار ما له وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فالظاهر ان لو فيه
انه يحتاج الى علة وجودية من الذات او صفة وجودية ولا يكفي عدم سبب الحسن على انه لو
فرض ان الذات لا يجوز ان يكون علة للقبح حيث احتياج الى صفة وجودية
موجبة له هذا ولعل الشارح الماهر اشار الى ما ذكرنا حيث قال والحسن يكفيه عدم موجب
القبح هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام فتامل   الشارح للكائنات
صفة حقيقية اه هذا احد المعاني من المذاهب وليس المراد انه يكون في جميع الاشياء
بالوجوه والاعتبارات بل المراد انه قد يكون في بعض الاشياء وباعتبار الاعتبارات

وان امكن ان يكون بعض الاشياء حسنا او قبيحا لذاته او لصفة لازمة كما ذكرنا في صدر
البحث اما انه يكون في بعض الاشياء بالاعتبارات فظاهر وجاء في الضعف كلام الشارح
والمحشي واما انه يمكن ان يكون في بعض الاشياء لذاته او لصفة لازمة فلانه لا دليل على بطلانه
فتامل ويمكن ان يتكلف انه الظاهر ان مراده ان بعد اعتبار الجهة في الفعل
يصير الفعل مختلفا ولو بالاعتبار وذلك يصلح لحكم الشارع في احدهما بالوجوب
وفي الاخر بالحرمة مثلا قتل اليتيم بجهة مغايرة لقتل غير اليتيم فلا ضير ان لا يكون احدهما واجبا
والاخر حراما وليس مراده اعتبار الجهة جزءا للموصوف بان يكون الحرام هو الفعل
وعدم استحقاق المعقول معا والحال انه هو الفعل واستحقاقه معا لانه غاية التعسف جدا
وبما قررنا ظهر فساد ما قيل انه لا يخفى ما فيه من التعسف لان الجهة التي كلف باجتنابها
هي الضرب والقبح مثلا لا يمكن اعتبارها داخلة في موصوف الفعل مثلا الارث بالهجرة
في اول الهجرة كان واجبا ثم صار حراما وليس الكون في العصر الثاني ولا النسبة الى المورث
والوارث الكائن في الزمان الثاني داخلا في المنهي عنه والموصوف بالحرمة والاثم
حتى النزاع بين الحنابلة وغيره ربما من اللفظ ما نقل عنهم في الكتب المتداولة انتهى
وذلك لانه ان حمله على الوجه الاول فيعترض انه ان اراد استعمال هذا التوجيه على
التكلف فهو وعرف به المحشي ولا حاجة الى التفصيل الذي ذكره وان اراد
ايراد ايراد عليه فلا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان الجهة لا يمكن اعتبارها داخلة في الموصوف
بالمعنى الذي ذكرنا ولذا الاثم ان الكون والنسبة المذكورين ليس داخلا في المنهي عنه و
بل هذا الايراد وارد عرف وليس فيه ما يمس الدعوى ولا يتوجه له اصلا ولو حمله
على الوجه الثاني كما هو ظاهر كلامه ههنا وما يحكى منه فيما بعد فيعترض انه ذلك ليس مراده
انه يستقيم القول في الظاهر بعدم صحة اعتبار الجهة داخلة في الموصوف ولذا الكون والنسبة
داخلا في المنهي عنه نعم فيه تعسف جدا كما ذكرنا هذا وما اورده ثانيا اكثره سهل الدفع

ما ذكره من ان حمل كلامهم على هذا بعيد فتامل ثم قال هذا القائل بل الصواب ان يوفق
توجيهه ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يختلف المصالح
بحسب الازمان ويتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يتصور الفعل المتنوع طبيعة كلية فالعلم
بالتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والعوامل والات الفعل وجهات
الاسباب ادى الى ان يحصل العقل بفضل عما كان يحصل به في الزمان السابق
غاية الامر انه ربما كان المعنى الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل و
لا بعد فيه اذ الشارع ربما ناط التمييز بين الافعال بامور خارجة يستبعد العقل
تاثيره بحسب الخارج في ذات الشيء مثل المذبوح الذي لم يسم عليه والذي سمي
ويستبعد الوهم ان يكون للتسمية اللفظية ولو مجردة عن توجه النفس اليه تاثير مدخل
في تغيير اللحم وخاصية سيما على ما اشترطه بعضهم من خصوص لفظ الجلالة واذا قال
الباء الجارة واقام لفظ الاسم وقد ورد في الحديث ان علة حرمة الميتة فساده
مزاج الانسان واضراره به ولعل هذا التوجيه اقرب ما يمكن ان يوجه كلامهم
بحيث ينطبق على النسخ المجمع عليه من المسلمين الا ابو مسلم الاصفهاني على ما حكي انتهى
وحاصله انه يجوز ان لا يكون الشيء من حيث كليته يحصل بحسب اختلاف الازمان والمصالح الفصول
متنوعة فيكون حقيقة هذا الشيء في الزمان الاول غير حقيقته في الزمان الثاني فلا ضير في
كون احدهما حسنا والاخر قبيحا وانت خبير بانه لا يحصل له ادعى معلوم ضرورة
ان الخمر الذي كان حلالا اولا والخمر الذي هو حرام الان حقيقة واحدة لا اختلاف
بينهما ذاتا فليس حقيقة الخمر اولا مغايرا لحقيقته الان بل ليس القول به الا سفسطة ظاهرة
واذا كان حقيقتهما واحدا فلا يمكن القول بتعددهما ذاتا الا باعتبار تلك الوجوه
داخلة في المامور به والمنهي عنه حتى يصير احقيقتين مختلفتين وهذا هو الذي ذكره
المحشي وهذا القائل لا يسلم فلا يحصل لما ذكره الا الاثم الا ان يتكلف في حمل على

ما حملنا عليه كلام المحشي وح لا يكون غير ما ذكره فافهم   وقد اجيب عن هذا الدليل
بان في الكذب ايضا فيه القبيح الا ان الذي هو اكثر قباحة هو عدم [illegible] والاعراض
عن الاحتيال للتخليص بالكذب فعلى تقدير كون كل منهما قبيحا يلزم التكليف برفع
الامرين اللذين لا واسطة بينهما وذلك لان القبيح ما يذمه العقل واذا كان
كل منهما قبيحا مذموما عند العقل فيحكم العقل بعدم جواز شيء منهما والحال انه لا
واسطة بينهما فيلزم التكليف بالمحال الذي يمنعه المعتزلة على ما صرح فتامل   لكن يرد
عليه ان هذا الكذب واجب وقبيح هذا ايضا ام عند المعتزلة الا ان يتمسك بالنصوص الشرعية
انتهى ولا يخفى ان هذا المنع من القائل بالحسن والقبح العقلي مكابرة جدا اذ و
قد اجيب عن الدليل بانه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب ولا يخفى ان هذا لا ينافي عدم امكان التخلص بالتعريض ولا شك
ان في الكذب ح يكون حسنا الى ان الدليل على امكان التخلص بالتعريض في جميع
المواضع مستبعد جدا وقد اجيب ايضا بانا لا نسلم ان الكذب يصير حسنا حينئذ
بل الحسن هو لازمه من الخير والحسن اللازم لا يقتضي حسن الملزوم ولا يخفى ضعفه لان
الكذب يكون ح واجبا البتة فيكون حسنا فلا يمكن منعه وايضا اذا لم يكن حسنا
بل كان قبيحا لزم التكليف بالمحال كما عرفت فتامل   ولزوم [illegible] في شيء مما ذكره
اثبات لاجتماعهما واما انهما متناقضان فلان الحسن عدم القبح على تعريفهم المذكور
ويستلزم لعدم القبح على التعريف الاخر هذا قيل اولى في الطرد لان هذا الكلام
على تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان اصل هذا الكلام ليس صدقه
من لوازمه وانما لزوم الكذب بشرط صدقه لا مطلقا نعم يمكن ان يقال صدقه
مستلزم للقبح لا في العقل بل في الواقع واحد منهما لا يكون ملزوما لان فرض
لم يلزم منه اجتماعهما كما قيل في الكلام في كتب الحدوث الذاتي لكن لا دخل لكون

هذا الجواب اورده المحقق الدواني [illegible] منه

هذا الجواب ذكره العلامة القوشجي طاب ثراه في شرحه لهذا الكتاب منه

مستلزم القبيح فينتفي فيه وهو ما يصدق عليه انه صدق يستلزم كذب اخر ولا استحالة في هذه الملازمة
ولا في تحقق الملزوم فدعوى امتناع استلزام احدهما لنقيض الاخر باطل ثم ولكن يمكن
ثم ان هذا الكلام وان لم يستلزم الصدق فلا يكون ملزوما للكذب الكلام العرفي
لكن لا شك ان كل كلام مستلزم لواحد من الصدق والكذب والمفروض ان كلا منهما مستلزم
لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين
فيتم الدليل فتامل   واما ثانيا فلان اختلاف المحل او يمكن توجيهه بوجهين احدهما
ان يكون مراده ان الفعل المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل
المتصف بجهة اخرى موصوف بمقابلها مثلا الكذب المستلزم لخلاص النبي حسن
والكذب الغير المستلزم له قبيح ولا شك ان المحل مختلف ولو باعتبار فلا يلزم اجتماع
المتقابلين في محل واحد وثانيهما انه باخذ الجهة جزءا للمحل فمجموع الفعل مع هذه الجهة
محل لاحد الضدين ومع الجهة الاخرى محل للضد الاخر فاختلف المحل فلم يلزم اجتماع الضدين
في محل واحد والظاهر ان شارح المواقف لم يتصف بما ذكر اما الاول فلان الظاهر ان
الحسن هو الفعل باعتبار والقبيح هو باعتبار اخر لا ان الحسن هو الفعل المتصف بهذا الاعتبار
والقبيح هو المتصف باعتبار اخر كما يشهد به الوجدان واما الثاني فظاهر بل لا يكاد يصح
اكثر المواضع مثلا زيد اذا كان ابا لبكر وابنا لعمرو ولا يمكن ان يقال ان الاب هو مجموع
زيد والنسبة الى بكر والابن هو مجموع زيد والنسبة الى عمرو وهو ظاهر نعم يمكن ان يقال ان الاب
هو زيد المضاف الى بكر والابن زيد المضاف الى عمرو كما في الوجه الاول لكن الوجه
يكون ايضا كما ذكرنا والظاهر ان ثبوت الحسن والقبح للشيء بالجهة وباعتبار الصفة و
باعتبار او بمقابلها معتبر بما يدركه العقل بخصوصه في موضع مثلا اذ تعدد الاضافة
يكفي لاجتماع المتقابلين كما مر مثلا يكون ابا لبكر وابنا لعمرو وكذلك يكون الشيء فوقا لشيء وتحتا
لشيء اخر الى غير ذلك من الامثلة وليست الاضافة داخلة في الموصوف وكذلك ليس الموصوف هو المجموع

المضاف فانه لو كان هو الامر المضاف وذلك يمكن لم يكن شئ نافعا باعتبار وضارا باعتبار
اخر وتحقيق ذلك يرجع الى انه يمكن ان يكون شئ نافعا في الجملة وضارا في الجملة ولا تناقض بين
النفع في الجملة والضرر في الجملة بل التناقض يكون بين الضرر في الجملة والنفع من جميع الوجوه او بالعكس
وكذا يمكن ان يكون شئ نافعا من جهة وليس له نفع اصلا من جهة اخرى ومع ذلك لم يخرج به الجهة
ضارا سببا لكونه نافعا وتلك الجهة لا تصير سببا لكونه نافعا اصلا ومع هذا القياس
يظهر لك الحال في كل موضع اجتمع فيه المتقابلان باعتبارين فتدبر وبما قررنا ظهر
فساد ما قاله بعض الفضلاء من ان الظاهر ان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا يمنع تعددها
في اختلاف المحل ودفع التناقض والظاهر في الجواب على هذا المذهب منع اجتماعهما
فان كل صدق ليس حسنا على هذا المذهب بل اذا كان على وجه خاص وكذا الكذب
ليس قبيحا بل اذا كان على وجه خاص ومنشأ كل واحد الوجهين المذكورين فيهما فلا اجتماع
اصلا فتامل انتهى وذلك لانك قد عرفت انه يجوز اتصاف الشئ بالمتقابلين باعتبارين
وعلمت ان كيفية ذلك الاتصاف معلوم عند الرجوع الى الوجدان في خصوص المواضع
وظاهر ان العقل يحكم بجواز اتصاف الشئ بالحسن والقبح باعتبارين بالمعنى الذي ذكرنا
والفاضل هذا ايضا اقر به فعلم ان الجهة ليست ههنا تعليلية لا يمنع تعددها في
دفع التناقض وكيفية المقام ان ما ذكروا من ان الجهة التعليلية لا تكفي لاجتماع المتقابلين
المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة لاتصاف شئ بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم
اتصافه بالحسن اصلا وهذا ضروري لكن يمكن ان يكون جهة علة لاتصافه
بالحسن في الجملة وجهة اخرى علة لعدم اتصافه به بل للقبح في الجملة ولا محذور في ذلك
اذ لا يلزم ههنا اجتماع المتقابلين حقيقة وما نحن فيه من هذا القبيل فان خلاص
الغريق يوجب كون الكذب حسنا في الجملة ولا ينافي ذلك كونه قبيحا في الجملة ولا لو
كونه حسنا من جميع الوجوه حتى ينافي ذلك فتامل واما ما ذكره بقوله والظاهر في الجواب الخ ففيه ما نذكره

علا انه يمكن ان لا يكون المخبر بهما معتقدا لذلك بل كان اصل الكلام ونظم لوجه لا يوافق ظاهر ما ذكروا من انها ناظرة على ما مر بحسب فقط اعتمادا على ما فصلنا بعد ذلك مع انه لو اخذت الجهة تعليلية لا يمنع تعددها فهذا الدليل يبطل مذهب الجبائي ايضا وان اخذت تقييدية فلا ينتهض على القائل بالصفات اللازمة ايضا وعلى هذا دفع لا وقع لما اورده هذا الفاضل اصلا الا ان يكون المقصود انه لا اجمال لان يكون تقييدية فلا يسع الرد ولا بناء الكلام عليه بهما ... فتدبر

فانظر

فانظر وقيل الاول فيه نظر لانه قد سبق ان الفرق بين مذهب الجبائي وغيره انه
لا يعتبر الجهة داخلة وغيره يعتبر كذلك الا ان الحق كان ما سبق تحرير الكون مذهب
الجبائي وغيره متميزا بالفرق المذكور وهذا التحرير لكون مذهب الجبائي لا على ما سبق
لنسبته اليه على ما سبق لنسبته الى غيره ولا منافاة بين التحريرين لكن لا يخفى ان اعتبار
الجهة داخلة تكلف بعيد بل لا يمكن جعلها جزءا للموصوف بالحسن على ما سبق الاشارة
اليه والصواب ان الحق لا يلزم اجتماع المتضادين لان الجهتين اللتين بهما
على الحسن والقبح متغايرتان على الفعل ولا الحكمان فلا يلزم اجتماع الضدين
فالصدق مطلقا ليس حسنا بل عند كونه جهة مخصوصة وكذا الكذب ليس بقبيح
كليا بل عند اتصافه بنفع وحالة عارضة عن الاثم وعند ذلك يظهر اختلال
الدليل انتهى وبعد تسليم انه جعل الجهة هناك وكذا ههنا جزءا للموصوف نقول
ان جعل الجهة جزءا وذلك لان مراده هناك ان الجبائي حيث قال ان العقل
يتصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات اخذ الفعل في نفسه بدون
اعتبار الجهة معه ولذلك جعله متصفا بهما باعتبار الاعتبارات ومن قال بانه يتصف
بهما لذاته جعل الجهة جزءا للموصوف وهذا لا ينافي ان يكون الموصوف
الواقع في بعض المواضع وهو حين اجتماع الحسن والقبح المتقابلين هو المجموع على
مذهب الجبائي ايضا وذلك كما يتحقق في المشهور من الشئ يتصف بالمتقابلين
بالاعتبارين والمراد من الفعل هو الفعل نفسه من غير اعتبار الجهة معه ولم كان
الموصوف بهما في الواقع هو الفعل مع الجهة بناء على هذا التوجيه فان
قلت هذا ينافي ما ذكره سابقا من ان نظر الجبائي اسلم وذلك لانه على
هذا يكون نظر من جعل الجهة جزءا اسلم قلت هذا انما هو في قليل من المواضع و
هو حين اجتماع المتقابلين واما في المواضع الاخر فجعل الجهة جزءا تكلف فلذا

هذا ما وعدنا بقوله سابقا ففيه ما نذكره منه

قال ان نظر الكتاب مسلم واما ما ذكره معولو الصواب اه فغير انا نعلم قطعا ان الحسن بمعنى ما
يمدح الصدق من كونه حسنا الا انه مسلم للكذب وفي ذلك الصحيح لو كان ان ذلك الكذب انما يصح اولا
فان قلنا انه قبيح بمعنى ذم الحكيم لا انكم تكلمون بعدم حسن الصدق المسلم للكذب باعتبار استلزامه له
فكيف تكلمون بقبح هذا الكذب مع كونه مستلزما للصدق والفرق بينهما تحكم جدا ولئن
قلنا انه ليس بقبيح فكيف يكون الصدق له حسنا باعتبار ذلك الاستلزام وعلى هذا
العكس في الكذب لا انه ليس امر يخرج الكذب عن القبح الا انه مستلزم للصدق فان قلتم
ان ذلك الصدق حسن يلزم التحكم لانكم تقولون ان الصدق المسلم للكذب حسن
والكذب المسلم للصدق ليس بقبيح وهو تحكم وان قلتم ان الصدق ليس بحسن فلم
تكلمون بعدم قبح الكذب المسلم له فتأمل واعلم ان هذا الدليل لا يبطل القول بالصفات
الا انه زعم انه لا يمكن ان يكون الفعل بصفة مقتضية لاحد المتقابلين وبصفة اخرى
مقتضية للاخر بعين ما ذكر من الوجوه والاعتبارات وكلامهم صريح في
انه يبطل هذا القول ايضا فتأمل اقول يمكن ان يجاب اه قيل ان الافضاء
الى القبيح علة للقبح عند القائل بوجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا
عن الضد فاما ما يأتي القول بكون الاتصاف فيما كان فيه بالعرض على القول بعدم الاصلين
المذكورين فيشبههما لان الاتصاف بالعرض على ما ذكره يرجع الى عدم الاتصاف
بالحقيقة واطلاق الاسم عليه مجاز وهو انما يأتي على القول المذكور فلا يكون
حاسما والجواب الحاسم ما ذكرنا سابقا مما ذكرنا عليكم استنباطا حاصله منع كون
المفضي الى الحسن حسنا مطلقا بل يتم ولكن لم يثبت ذلك بناء على الاصلين المذكورين
لانه قبيح لوجوب مقدمة الواجب يكون المفضي الى القبيح قبيحا لان ترك القبيح
المفضي اليه يكون واجبا وهو لا يتم الا بترك المفضي الى ذلك القبيح فيكون ترك المفضي واجبا
فيكون المفضي قبيحا وفيه انه لو اراد بالمفضي الى القبيح ما هو علة للقبيح سلمنا انه قبيح لكن لا نسلم

ان

ان ما نحن فيه ما هو مستلزم للقبيح على ان المسلم هو مجرد الاستلزام ولو اراد ما يعم المستلزم
له فلا نسلم ان ترك كل ما يكون مقدمة وعلة الترك لا ترك ما لا ترك القبيح واللازم الواجب لا يجب
ان يكون واجبا بعينه وكذا لو قيل ان الامر بالشيء يكون نهيا عن ضده ما يكون
المفضي الى القبيح قبيحا لان ترك ذلك القبيح يكون واجبا فيكون مأمورا به
فيستلزم النهي عن ضده وذلك ان المفضي الى القبيح وذلك الترك ضده فيكون منهيا عنه
وهو معنى القبيح وفيه ان النزاع في ان الامر هو الذي يكون مستلزما للنهي عن الضد
اولا واما حكم العقل بوجوبه فالظاهر انه ليس داخلا في محل النزاع على ما هو المشهور
ولا يقول احد انه يستلزم النهي عن ضده الا ان يتمسك بما تمسك فيه بعض الا الصريح بالصدق
وترك الكذب وايضا انهم جعلوا الكون مستلزما للقبيح قبيحا دليلا على ان الامر بالشيء نهي
عن الضد فلا يصح ان يستدل حيث قالوا ان فعل ضد المأمور به مستلزم لترك المأمور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم هذا ولكن لم يكن به بطلان القائل
بعدم كون المفضي الى القبيح قبيحا لا انه بناء على القول بهذا الاصل لانهم شيدوا
المقدم عليه وحينئذ يمنع بعده انه يلزم ان لا يكون مع هذا المنع هذا الدليل
ولا ضير فيه ولا يلزم ان لا يصح على تقدير صحة هذا الاصل لان لم يسلم عن نحو هذا
الدليل المذكور هنا واما منع كون المفضي الى الحسن حسنا كما زعم انه لا يصح على القول
بوجوب المقدمة لان الحسن واجب والمفضي اليه مقدمة له فيكون واجبا على هذا
الاصل ويرد عليه النظر ما عرفت من انه ان اراد بالمفضي العلة سلمنا وجوبه
ولا نسلم كون المستلزم مما نحن فيه وان اراد المستلزم مطلقا اعم من العلة فلا نسلم كونه
مقدمة حتى يكون واجبا بعينه واما الاصل الاخر فالظاهر انه لا ربط له بهذه المقدمة
فتأمل وقد اعترض بعض المتعقبين على ما ذكره المحقق بان الوصف بالعرض ليس وصفا لا انه
للذات الا ترى ان حسن الغلام وقبحه ليس صفة لازمة للسيد فيرجع الى الوجوه والاعتبارات

انه قد نص هنا لان مراد المحشي ليس هنا اتصاف بالحسن والقبح حقيقة حتى يقال انه دفع
ام لا بل اتصاف بالعرض والمعنى ان الكلام حسن او قبيح فلا يلزم في اجماع المتعاليين حتى
يضطر الى الرجوع الى الوجوه والاعتبارات فاعتبر لا يقال الكذب حسن لاستلزامه ترك
الكذب عند امر قد عرفت ان الكلام قابل للصدق والكذب غير ملزوم لشيء منهما بل
على المعدر كذنه ملزوما لترك الكذب نعم كذنه ملزوم لترك الكذب ثم ترك الكذب في الغد يتصور على
وجهين احدهما ترك الكذب بالتقاعد في ضمن الصدق وثانيهما ترك الكذب صرفا و
المفرد الثاني مباح والاول راجح وكذب الكلام الامسي لا يستلزم الا الغد المتركب من
الامرين والمتركب من الراجح والمباح لا يكون راجحا بل مباحا وملزوم المباح لا
ان يكون راجحا ولا مباحا فان كثيرا من المحرمات ملزوم للامور المباحة ولا شبهة
فيه انتهى وقد عرفت ان الكلام وان لم يكن ملزوما لشيء منهما لكنه ملزوم لشيء منهما و
كل منهما مستلزم للمفسدة وبه يتم الدليل واما ايراده الاخر فتوضيحه الا ان يقال
انا نفرض تحقق الكلام منه في الغد وكذب الكلام الامسي مستلزم لعدم كذب هذا الكلام
فيكون حسنا ولا يتصور فيه احتمال اخر حتى يكون اللازم هو احد الامرين ثم الظاهر
انه لا فرق كثيرا بين استلزام المباح والراجح فاذا جاز ان لا يكون ملزوم المباح مباحا
جاز ان لا يكون ملزوم الراجح الا مباحا فلا يستقيم كون الاول في منع الثاني بل الحق
كون الثاني الخ كما ذكره المحشي فتامل واعلم ان الشارح خالف الشراح حيث ردد الصدق
والكذب في الكلام الامسي وهم قد رددوهما بالقياس الى الغد وتوضيحه انه اذا قلت
لاكذبن غدا ثم اتى في الغد بكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا
لصدقه وقبيحا لاستلزامه كذب الكلام الامسي وان كان كاذبا كان قبيحا لكذبه
وحسنا لاستلزامه صدق الكلام الامسي ولا يخفى ان هذا ايضا حسن بل احسن من تقرير
الشارح حيث لا يتوجه عليه الايراد الذي ذكرنا من القائل انفا اصلا لكن تقرير الشارح

اوفق

اوفق للمتن كما ذكره المحشي بما زعمه من مغايرة توجيه الشارح لتوجيه الشارحين كما ترى اوفق
للمتن يحتمل الاول فلان الضمير المجرور في قول الشارح فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح يحتمل
ان يرجع الى الذي الذي هو الكلام الغدي بل هو ارجح لقرب المرجع فرجع الى توجيه
الشارحين وانما ردد بين صدق الكلام الامسي وكذبه دون الغدي لان
الكلام الغدي غير معلوم التحقق فالترديد في الغد بين الكذب وتركه او الصدق
وتركه لا بين الصدق والكذب وكلام المحشي صريح في الترديد بين الصدق والكذب
انتهى ونقول لا يخفى ضعفه وان احتمل الرجوع الى الاخر لكن الترديد بين صدق الكلام
الامسي وكذبه ظاهر في ان اجتماع النقيضين فيه اذ الترديد فيه والزام المحذور
في الكلام الغدي لكنك خبير بان ما ذكره من الوجه في ذلك مما لا وجه له اذ هو علم
ما لسبق منه انه لا يمكن الترديد في الغد بين الصدق والكذب لاحتمال ترك
الكلام راسا فيمتنع الترديد فيه بين الصدق وتركه او الكذب وتركه والمحشي لعل
هذا اول ردد بين الصدق والكذب فيصح جعل الترديد في الكلام الامسي بان يقال
انه ان كان صادقا يلزم ان يكون له في الغد كلام كاذب فهو قبيح لكذبه وحسن
لاستلزامه صدق الكلام الامسي وان كان كاذبا كان الكلام الغدي او
تركه حسنا لانه مستلزم لاستلزامه كذب الكلام الامسي فلذلك قرره الشارح
كذلك وانت خبير بان هذا انما يدل على ان عبارة المصنف الظاهر في التوجيه الذي
نسبناه الى الشارح لا ان عبارة الشارح تحتمل التوجيه الشارحين لانك قد عرفت
ان الظاهر ان الترديد والزام المحذور انما هو في محل واحد فاذا كان الترديد في الكلام
الامسي كان هو الظاهر فيه ثم لو ردد في الكلام الغدي بين الصدق وتركه او
الكذب وتركه كان الظاهر الزام المفسدة فيه وليس غرضنا الا ظهور
العبارة فيه لا عدم احتمالها للتقرير الاخر ولا ريب في الظهور فيما ذكرنا على

انك قد عرفت مما قررنا انه لا يلزم على توجيه الشارحين ان يرد في الغد بين الصدق
وتركه او الكذب وتركه لانا نوجه الكلام في الغد ويرد فيه بين صدقه وكذبه
فلولا ان يحضه الزام التعدد في الكلام الذي لم يرد فيه ولا يحضه الوجه الذي
ذكره ثم اصلا فتامل ثم قال واما الثاني فلان كلمة في عدة قوله لا يجمع النقيضان في صدق
من قال لما يمكن ان يكون داخلا على الموضوع بان يكون الصدق بمعنى الفاعل و
الاضافة الى من قال من باب اضافة الكلام الى المتكلم كما يمكن ان يكون داخلا على
الظرف الزمان او على الصورة التي يتحقق فيها اجتماع النقيضين على صدق المضاف
وترجيح احد التوجيهين على الاخر غير معلوم فليتامل وانت تعلم ان التوجيه الاول
بعيد جدا لا يستبعد ان يكون مثله في كلام السيد عليه على انه على هذا التوجيه يمكن
ان يكون اجتماع الحسن والقبح في الكلام الغد اذ يصدق انه يجمع النقيضان والكلام
الصادق الصادر ممن قال لا اكذب غدا او الكلام الكاذب له ولذلك ان
الكلام يمكن ان يكون هو قوله لا اكذب غدا او كلام اخر منه وهو الكلام الغد
فلا يوافق ما ذكره من وبهذا يظهر ان ما يظهر من كلام القائل من اجرائه على الوجه
الاول لا يكون موافقا لتوجيه الشارحين وعلمه منه كلامه من حمل ما قال الان
يكون على سبيل التنزل فالاظهر حمله على التوجيه الثالث اي يجمع النقيضان في صورة
صدق من قال لا اكذب غدا او كذبه ولا شك ان هذا وان احتمل ان يكون
الاجتماع في الكلام الغد لكن الظاهر منه ان يكون في قوله لا اكذب غدا و
الكلام بهذا مستنكر وليس غرض السيد الا الظهور ولهذا قال اوفق فتامل ويمكن
ان يحمل عبارة المتن على انه يلزم اجتماع النقيضين في صدور الصدق عمن قال لا اكذب
غدا وصدور الكذب عنه والحاصل انه يلزم الاجتماع في اخباره بهذا الشيء سواء كان
صادقا او كاذبا وليس المراد ان لفظ الصدور مقدر بل هو حاصل ما يفهم من

لفظ

لفظ الصدق ولا يعرف المتبادر منه بل هو لزوم الاجتماع في القول المذكور لا في كلام اخر غدا بل
معطوفا على الاسلام ومتفرعا عليه فيكون الحاصل انه لو لم يكن الحسن سلبيا لم يكن الحسن ذاتيا لان
الحسن لم يصدق على المعدوم ثم فيصدق الحسن عليه فلم يكن ذاتيا وقيل انه يمكن اثبات
كونه وجوديا على هذا ايضا بدون التمسك بكون الحسن سلبيا بان يقال لو لم يكن الحسن وجوديا
لكان نقيضه وجوديا لاستحالة ارتفاع النقيضين فلم يصدق على المعدوم فكان
الحسن صادقا عليه لاستحالة الارتفاع الخ فلم يكن ذاتيا فتامل منها انه لو لم
يدل اه ومن هذا الايراد يظهر ان هذا الدليل على تقدير صحته يبطل جميع المذاهب
ولا اختصاص له بابطال قول من زعم ان الحسن والقبح ذاتي فلا وجه للتخصيص الذي ذكر
الشارح وحاشيه السيد ما فيه في كلام المحشي فانتظر في الحاشية مع ان بعضها مذكور
في الكتاب كما اشار اليه انه يمكن استفادة الوجهين الاولين مما ذكره المص
من النقض بالممكن اما الاول فلان يكون خصوص الامكان مما لا واما ثانيا فلانه
لا ذكر فيه ما ذكره بقوله والضد ايضا واما الثالث فبان يكون الامكان مما لا
لمفهوم عدمي بنا على ان الامكان هو سلب الضرورة ويكون النقض نقضا لدليل
كون الحسن وجوديا على ما ذكره المحشي وكان المذكور في الشروح المشهورة الخ
كعبارة المتن قابلة للحمل على ما ذكروا اما كونها صريحة في ذلك فلم اقف عليه مما يحمل
على ما هو المناسب للمقام وذلك لان الغرض يجب ان يكون موجودا
في الخارج لا ان يكون وجوديا اي لا يدخل السلب في مفهومه فافهم
فقوله واذا ثبت ان نقيضه اه لو حمل الوجوب على المعنى الثاني ثم يمكن ان يمنع
ذلك لجواز ان يكون كل من النقيضين سلبيا اي يكون السلب داخلا في مفهومه وما نقله
المحشي عن السيد الشريف من ان النقيضين لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا ممنوع لانهم ذكروا ان النقيض لكل شيء رفعه وكون ورود السلب على السلب كما ترى في اللاعدم

دكو مسلم وذلك في القضايا واما في المفردات فلا فتامل ثم ههنا بحث اخر وهو انه
ان اريد بما ذكره من ان الحس وجودي ونقيضه سلبي ان هذه القضية اي قولنا هذا
حس وجودي وهذا ليس بحس سلبي فمسلم لكنه لا ينفع ههنا اذ المقصود ان مفهوم الحس وجودي
حتى يكون عرضا وهذا لا يلزم من ذلك اذ يمكن ان يكون سلبيا اذ مع ذلك يكون القضية
موجبة كقولنا زيد لا كاتب وان اريد ان هذا المفهوم اي مفهوم الحس وجودي
ومفهوم اللاحس سلبي فيرد على هذا الدليل ح انا لا نم استلزام الصدق على ليس
بحس صدق عليه الحس اذ يجوز ان لا يكون لا حسا ولا لا حسا والا ضر عند عدم الموضوع
نعم لا يجوز ان لا يصدق هذا ليس بحس ولا هذا حس فتامل ان اريد
بالذات الوجود [illegible] لو كان المراد بالوجودي هو الموجود في الخارج كما ذكره المحشي
واما لو اريد المعنى الاخر فيرد ايضا انا لا نم ان ليس للمعدوم صفة ثبوتية بهذا المعنى كما
ذكره المحشي في الايراد الثالث في ابطال الشق الثاني من الترديد فتامل
على ما تقرر من ان معناه وقد تقرر ما يرد عليه ايضا قال من يعني ان المنفي
اي هذا التوجيه عبارة الشارح بقدر الامكان لكنه واه جدا اما اولا فلانه
التفرقة بين ورود السلب على الوجود في نفسه وعلى الوجود لغيره مما لا تحصل له
اذ كما لا يلزم من وروده على الثاني وجود المنفي كذلك لا يلزم من وروده على الاول
ايضا وهذا ظاهر كيف ولو لزم ذلك لزم وجود جميع الاشياء اذ ما من شيء الا
ويمكن جعل السلب واردا على وجوده في نفسه فيلزم ان يكون موجودا على هذا
الفرض والتكلف باعتبار وروده [illegible] واما ثانيا فلانه
على تقدير وروده على الثاني لا يلزم منه ثبوته للغير اذ ظاهر جدا ان السلب ثبوت
شيء لغيره لا يستلزم ثبوت ذلك الشيء لغيره اصلا بل يمكن ان لا يكون ثابتا لشيء اصلا ولئن
كان ثابتا لغيره في الواقع وهذا وان كان [illegible] حاصل الجواب لكن المقصود تحقيق

ما ذكره

ما ذكره هذا مع ما فيه من التكلف وبعد حمل عبارة المصنف عليه فتامل ولئن
كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شيء يمكن ان يحمل على ظاهره ويكون المراد ان المراد
باللاامتناع سلب ثبوت الامتناع ليس لا سلب حمل الامتناع على [illegible] الا يكون امتناعا
ويكون غرضه تطبيق مثال اللاامتناع على ما ذكره من مثال ورود السلب على الثبوت [illegible] لو كان
المراد سلب الحمل [illegible] المفرد [illegible] من الوجود مع علمه قوله ويحمل عليه فتامل
اول [illegible] المحشي اراد دفع الاستدلال على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم
الصحيح الجواب على مذهب [illegible] بالثبوت لغيره هذا الكلام الا ظاهر ان لا يحمل
عبارة المصنف على ما ذكره الشارح بل على انه مبني على مذهب المعتزلة لان المستدل منهم ويكون المراد ان
المنفي قد لا يكون موجودا [illegible] ثابتا وقد يكون منفيا الى الموجود والمعدوم فلا يلزم
ان يكون موجودا على ما ذكره المحشي [illegible] للتخصيص يكون المنفي ثابتا بل اذا كان
منفيا لا يكون موجودا [illegible] ان السلب اذا ورد على شيء ثابت [illegible] ان يكون
المنفي ثابتا [illegible] الثبوت والا لزم ارتفاع النقيضين [illegible] المنفي [illegible]
ثابتا [illegible] لا يلزم [illegible] ارتفاع النقيضين في الامور الثابتة لم لا يكون
منها ثابتا الا ان لا يكون موجودا وقد عرفت انه لا يلزم ذلك لكن هذا مع ذلك ظاهر
وسلم ما ذكره الشارح جدا والجواب على هذا [illegible] غاية انه لا يمكن الجواب
التفصيل واما ما ذكره الشارح [illegible] الا ان يحمل على الرد والاستظهار في مثال
هذه المقامات [illegible] فقط فتامل وقوله يعني تقدير وروده [illegible] ظاهره
ان بناء المناقشة ايضا على ما ذكره من ثبوت المعدوم ولو صح [illegible] يمكن ان يحمل على ما اورد ما
اورد على الشارح [illegible] لا يكون بناؤه على ثبوت المعدوم بل المراد انه على تقدير وروده
على الوجود [illegible] لا يلزم ذلك [illegible] ذكرنا لكنه بعيد كما يشهد به [illegible] الكلام
اول والاظهر ان [illegible] البحث على الايراد [illegible]

٨٩

[illegible]

حتى يحتاج الى ذلك التخصيص بل يستغنى التمثيل بالثابتات حتى لا يحتاج الى ذلك قال
فيكون منفيا عندهم المعتزلة خصوا الممتنعات باسم المنفى واتفقوا على انه ليس لها ثبوت
وهو ان الوجودي اه هذا هو الامر الثالث ذكره المحشى تعالى لكن المحقق البطلان الشق الثاني
اعنى ما يكون المراد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس كذلك بل يلزم
ح انه لو كان الحسن وجوديا لاستلزم كلا موجودا اولا [illegible] لم يبطل ذلك بل هي الجواب
على ان المراد اثبات كون الحسن وجوديا اي موجودا لانه المعتبر في الغرض فلو كان المراد
بالوجودي ذلك لم يثبت مدعاهم اذ الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا اه
وقد اشار المحشى الى ذلك هناك بقوله على ان المناسب للمقام كما عرفت فتدبر
والنقصان لا بد ان يكون احدهما اه قد عرفت انه يلغى فتذكر الشارح
اي ما اختير لما كان الظاهر من المختار هو ان يكون بمعنى اسم الفاعل ولم يكن المراد ذلك
فسره بمعنى اسم المفعول اقول هذا مبنى على نفي الاولوية اه وذلك لان احتمال ان
لا يكون معه المرجح لا راجحا لكن صدر لمحض الاولوية لم يبطل بما ذكره فلا بد من البناء على نفي
الاولوية وانت خبير بانه اذا بني على نفي الاولوية لا حاجة الى ابطال الشق الذي ذكره
اخرا وهو ان لا يفتقر الى مرجح اصلا لانه اذا لم يكن لمرجح يصدر منه مع الاولوية فبعدمه
اولى الا ان يقال انه توسعة للدليل وابطال لهذا الشق بطريق اخر غير ما علم اولا
ولا ضير فيه ويمكن ان يتكلف ويقال انه ليس مبنيا على نفي الاولوية بل ما ذكره بقوله وان
لم يفتقر الى مرجح اه مبطل الاحتمال المذكور ايضا بان يكون المراد وان لم يفتقر الى
مرجح موجب وهو اعم من ان لا يكون مرجح اصلا او كان لكن لا يكون موجبا بل موجبا
للاولوية وعلى الوجهين فرضنا صدوره عنه تارة وعدم صدوره اخرى من غير تجدد
امر من الفاعل اما على الاول فلانه لا مرجح اصلا واما على الثاني فلانه وان تحقق المرجح
لكن ذلك المرجح الموجب للاولوية فرضنا في صورة عدم الصدور ايضا فيكون هو

بمنزلة العدم فمع وجوده لصدر تارة ولا لصدر اخرى مع [illegible] فيكون اتفاقيا
والاتفاقي لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا وح لا حاجة الى البناء على نفي الاولوية بل ما ذكر
يبطل الاولوية كما لا يخفى فان قلت ان الاتفاق ما لم يصدر عن قصد واختيار ولا يلزم مما ذكره
ان يكون اتفاقيا بهذا المعنى اذ لو لم يكن مرجح اصلا يمكن ان يقال انه اتفاقي اذ مع القصد لا بد من
تحقق المرجح على ما تحقيقه المحشى اما مع وجود المرجح فلا وجه لكونه اتفاقيا اصلا قلت المرجح
المذكور لما كان موجودا في صورة عدم الصدور ايضا كما عرفت فهو بمنزلة العدم فلا يكفي
لتحقق القصد فالصدور ح يكون بلا قصد فيكون اتفاقيا قال ثم لما كان الترجيح
بلا مرجح اه وذلك لانه اذا كان صدوره وعدم صدوره متساويا ولم يكن صدوره
بتجدد امر من الفاعل من ارادة او غيرها يكون ترجيحا بلا مرجح البتة فلا يتوهم ان اللازم
هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح هذا والامر فيه سهل اذ ما ذكره الشارح ايضا طريق صحيح يمكن
ان يتمسك به ولا ضير فيه كما لا يخفى فان قلت المراد ان لم يفتقر الى مرجح اه فيكون
حاصل الدليل انه ان كان لازم الصدور فذاك والا فان افتقر الى مرجح صادر من
الفاعل من ارادة او غيرها فهو ان كان لازم الصدور فذاك والا تسلسل وان
لم يفتقر الى مرجح صادر من الفاعل فهو اتفاقي وح لا يلزم ان يكون ترجيحا بلا مرجح اذ
يمكن ان يكون هناك مرجح غير صادر من الفاعل فلا بد من التمسك بكونه اتفاقيا والالزام
هذا قول الشارح من غير تجدد امر من الفاعل لكنه تكلف مستغنى عنه تقرير الدليل كما ذكره
ح يلزم الشارح وهو يرجح دائما لو فرض جميع تلك الامور المتسلسلة ويقول انه
مع ذلك المجموع اما ان يكون لازما فيكون اضطراريا اولا فيكون وقوعه بسبب ذلك
المجموع ترجيحا بلا مرجح وانه ح فتدبر قوله ثم يقول العقل لا يحكم بحسن بعض اه لما كان هذا
المقام من المباحث العظيمة والمطالب المهمة وقد تشعب فيه فهم العقول وزل فيه اقدام العقول
[illegible] الدين دام ظله وفق ان يكتب على هذا الكلام حاشيتين فيهما ما كان بعيدة [illegible] المناقشة

لزم الهالك من كفر في هذا المطلب وسد عليه كل مذهب فقد من سلمه الله على عبده و
شيئه فرياجاه مسئولي وإسعاف مأمولي فكتبت هذه الرسالة فنقول لأن الاضطرار
الذي لا يحكم العقل بحسن فعل يصدر معه ليس هذا المعنى الذي يلزم مما ذكره لأن اللازم مما ذكره
ليس إلا أنه كان صدور الفعل عن العبد بسبب وجود الاختيار والإرادة فيه ووجودها
فيه ليس باختياره ولا نسلم أن هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور على أحد
وجهين إما بأن يصدر الفعل من الفاعل بدون شعور وإرادة كما يصدر عن الطبائع
وإما بأن يصدر عنه مع الشعور لكن بقسر قاسر وجبر جابر
مثل أن يأخذ أحد يد أحد ويضرب بها رجلا أما إذا صدر فعل عن فاعل يكون
عالما به وبمصلحته ويكون علمه بمصلحته باعثا له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له
العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه لأجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا أصلا ولئن
كان صدور الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول
العلم من نفسه أولا فإن قلت هذا مجرد اصطلاح إذ اصطلح على أن مثل هذا الفعل يسمى
اختياريا لا اضطراريا والقسمين الأولين يسميان اضطراريا ولا فرق في الحقيقة
بين الأقسام فيما يتعلق بغرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح والمدح والذم والثواب
والعقاب كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحة الحرم مثلا كتب أن يصدر ذلك
الحرم عن الفاعل فأي ذنب للفاعل في ذلك إذ ليس له ذنب في حصول العلم أصلا ضرورة
اتفاقا سواء حصل أن الحصول له ما بالاكتساب أولا وبعد حصول العلم لا يمكنه أن يمنع
صدور الفعل بل يصدر البتة فأي معنى لكون الفاعل مذنبا ومستحقا للتوبيخ والتنديم
واللوم والعقاب أليس ذلك بمجرد أن العلم والإرادة من جملة أسباب الفعل كلا وهذا
إلا مثل أن يكون لرجل [illegible] عبيد أحدها بالعلم والآخر بالإرادة والآخر بالفاعل
ثم شد حبلا على وسط العبيد وكان رأس الحبل بيده فجذبه بحيث يسقط العبيد وكان سقوط العلم

٩١

مستلزما لسقوط الإرادة وسقوط الإرادة مستلزم لسقوط الفاعل فهل يجوز أن يعذب السيد الفاعل
لأجل سقوطه باعتبار أن الإرادة والعلم كانا من جملة أسباب سقوطه وهل يجوز عاقل مثل ذلك
قلت لو كان مجرد العلم سببا موجبا للإرادة أو للفعل لكان الأمر كما ذكره لكنه ليس كل العلم
بالمصلحة مثلا بل الغير في بعض الموارد سببا موجبا للفعل لم لا يجوز أن الإرادة ليست إلا أمرا للإرادة
أن تتلقا إنما عرضه في بعض الموارد لا للغير سببا لا حد منهما كما أن الصالح والطالح كان
في العلم بنفعه مشتركا وذلك العلم يكون في الطالح سببا موجبا لشربه أو الإرادة الموجب
له ولا يكون في الصالح لكن نفس الأمر هو الذي يوجب كون الطالح مذنبا مستحقا للوم والعقاب
دون الصالح فإن قلت حاصل ما ذكرته يرجع إلى أن حصول العلم بمصلحة الخمر في مادة الطالح لما كان
موجبا للشرب أو لإرادته دون مادة الصالح فلا يلزم أن يكون لما فيه مدخل في حصول
الشرب فيكون الذنب والتوبيخ لأجله وهذا ليس بصحيح لأن ذات الطالح إذا كانت
موجبة لفعل المحرم فأي ذنب له في فعله قلت إن أردت أنه لم يكن كون ذات الطالح موجبة
لفعل المحرم بشرط حصول العلم بنفعه سببا لتحقق اللوم والعقاب من قبل أهل العرف [?]
لا نسلم أن لا يكون لما فيه مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقا للثواب والعقاب بحسب العرف الجمهور
أهل العرف إذا جاء ولد المبالغ في دفع أحد أو مدح ليقولون إنه كذا أو كذا ثم إذا
وطلعوا أن هذا المقام بعيد ما ينكروا أو ينفروا عنه ولو قيل إنا لا ننكر أن يكون للذات
مدخل في حصول الشر والخير ويكون الفاعل مستحقا للثواب والعقاب والمدح والذم لكن
ننكر أن يكون موجبا لما بشرط العلم ومع ذلك كان الأمر كذلك فنقول إذا تأملت بطبعك
لك أن الوجوب واللزوم أيضا لا دخل في ذلك بل يؤكده ويعضده ولنوضح ذلك مثلا لا [?]
للتوضيح والتبيين فنقول هل لا يعرف أنت وجميع أهل العقل بأنه إذا كان أحد كسب نعيم
عن القبيح بأدنى سبب فهو أسوأ حالا ممن يقدم عليه بسبب أقوى منه وهكذا مثلا إذا
كان أحد كتب لا يقدم على قتل النفس بلا مجرد إعطاء دينار له بل يقدم عليه بإعطاء

ألف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بمجرد إعطاء دينار ومن لا يقدم عليه بإعطاء ألف دينار
بل بإعطاء الألف الألف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بإعطاء ألف دينار وهكذا فإذا
كان أحد كلما لو أعطي جميع خزائن الأرض لا يقدم على الفعل فلا شك أنه أجدر بالمدح
والثناء ممن لم يكن كذلك ولذلك نقول إنه إذا كان الشخص المذكور كلما كان يصدر
عنه الفعل بسبب إعطاء خزائن الأرض فهو ليس في مرتبة ما إذا كان يمتنع عن الإقدام المذكور
بسبب ذلك الإعطاء ألا ترى أن كافة ذوي العقول يقولون في مقام المدح لمن
ملأنا كلما إذا أعطي لو خزائن الأرض يمتنع أن يقدم على القبيح فظهر أن الذات
كلما كانت أقرب من أن يمتنع عنه صدور القبيح كانت أكمل وأولى وإذا علمت
هذا الاستماع فطريق الأولى ويعد الباطل بما ذكرنا يستبان أن كون الذات موجبة
لفعل الحسن أو القبيح بعد حصول العلم بمنفعتهما لا يقدح في استحقاق المدح والذم
والثواب والعقاب بل يؤكده ويحققه كما أشرنا إليه فإن قلت إذا قال الشخص الذي
فرض أن ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم بنفعه في مقام الاعتذار عن فعل القبيح وطلب
العفو عنه إني كيف أصنع وما الحيلة في الخلاص عنه فإني إن أردت أن لا أفعل القبيح لم
يمكن لي ويصدر عن ذاتي القبيح الشنيع فما الوجه عنه وكيف يكون الفعل في هذه الحالة لوم
مثل هذا المبتلى الذي يشبه الأمارة بالسوء فضلا عن عقابه قلت لو فرض
هذا القول منه فهو قول منه باللسان وحده وليس بقلبه وهو عاص ولا عذر له إذ لو
كان أحد كلما يريد أن لا يفعل القبيح لا يفعله البتة إلا إذا كان مجبورا بالمعنى الذي
ذكرنا سابقا وهو خارج عما نحن فيه وكذا لو كان أحد في طلب التفصي عن القبيح والحيلة
في تركه لما كان يفعله إذا كان مخلى مع طبعه فالشخص المفروض الذي يفعل القبيح ولو كان
مخلى وطبعه ليس ممن طبعه مائل جازما إلى جانب ترك القبيح البتة ولا يهتم طلب الطريق
للتفصي عنه والحيلة في الخلاص منه كيف ولو كان كذلك لما كان هذا الشخص المفروض بل

كان

كان الشخص الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم بمنفعته وهو ظ فإن قلت إذا جعل
الله تعالى ذاته كذلك فكيف يكون بعد ذلك اللوم والعقاب منه تعالى للشخص المذكور على فعل
القبيح قلت ما جعل الله تعالى ذاته كذلك بل جعلها موجودا فإن كون ذاته كذلك ليس بجعل جاعل
بل من لوازم ماهيته فإن قلت لم أوجد الله تعالى مثل هذه الذات قلت إيجاد مثل هذه الذات
إذا كان فيه مصلحة ليس بمستحيل إنما القبيح جعل الذات كذلك وقد عرفت أن لا مدخل فيه للجاعل
وأما أنه أي مصلحة فيه فهو من أسرار القضاء والقدر الذي نهي عن الخوض فيها ولم يرخص
الكشف عنها فإن طلب الشخص الذي يصدر منه القبيح على النحو الذي ذكر فعل القبيح على وجهين
أحدهما أن يكون ظلما على الغير والثاني أن يكون ظلما على نفسه والظلم على الغير يستلزم
الظلم على النفس فنتكلم على الوجهين جميعا فنقول كل ما كان ظلما على الغير بحسب اعتبار لا ما
لازم لأنه داخل في الوجه الثاني ونتكلم عليه على حدة نقول فيه إنه إذا كان مصلحة في إيجاد
شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو الذي ذكر بلا فساد ولا قبح فيه إذا أوصل إلى المظلوم
عوضا عن ذلك الظلم من المنفعة والثواب بقدر ما يورثه الغبطة على ذلك الظلم و
أما ما كان ظلما على النفس سواء كان لازما من الظلم على الوجه الأول أو لا فهذا أيضا
على وجهين أحدهما أن يكون ذلك الظالم يصل إليه من النفع إما بحسب استحقاقه
له لأجل أعماله الحسنة أو تفضلا ما يوازن الضرر الذي يصل إليه بحسب ركوبه
ظلمه وارتكابه يورثه الغبطة عليه فلا كلام في مثل هذا الظالم إلا أنه يمكن أن يقال
إنه لا فساد فيه إذا اقتضته مصلحة وليس لهذا الظالم أن يقول لموجده حين اللوم
والعقاب لم أوجدتني وابتليتني بهذه البلية وثانيهما أن لا يكون كذلك بل يكون
صدوره أكثر من ذلك والمستحق للعذاب الدائم فالكلام في مثل هذا الإيجاد يشكل
لأنه وإن صحت جواز استحقاق الذات للعقاب باعتبار فعل القبيح وإن كانت
الإرادة الموجبة للفعل ناشئة منها بطريق اللزوم لكن بعد السؤال باق بأن يقال منه لم

الذات المفروض لان تقول لموجده حين الالم والعقاب انما كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني
وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم مع علمك بان ذاتي لك وليس عدم رضاي بهذا [illegible]
وقد عقلا بل كل العقلاء يؤثرون العدم على مثل هذا الوجود الذي يكون ممنوعا بتدرز السرا او علاوه
كثرة الطول فلم فما الجواب عنه وما وجه الخلاص منه فلان كان الامر كما ذهب اليه بعض
الكفار لا يعذبون ابدا بل يخلصون منه او وان لم يخرجوا منها لكن يحصل لهم حالة يلتذون
بسببها من النار كما يشهد به فالجواب ظاهر اذ كل عاقل يرجح الوجود الابدي وان كان
مبتلى ببعض اوقاته المتناهية بالعذاب الشديد مع حصول اللذة الطويلة المستمرة الدائمة الغير
المتناهية الى بلا الم فيها بعده على العدم ويؤثرها عليه البتة ولا يكره الا سفيه جاهل وان كان
هذا باطلا منافيا لضرورة الدين ومخالفا للاجماع المسلمين فاما ان تقيل انه بعد تسليم ان
الكافر والعاصي يصح استحقاقهما للعقاب وان كان لذاتهما مدخل في حصول الكفر والعصيان
على النحو المذكور العقل يحكم بان ايجادهما لا فائدة فيه اصلا بعد ان لم تحصل ذاتهما لكن ولم
علم موجدهما انهما يصدر عنهما لذاتهما امور يستحقان بها العقاب الدائم لان صدور هذه
الامور قد فرض انه باختيارهما واستحقاق العقاب والذم عليه او تعالى ان يعم الوجود
بعدم لا لوازيها نعم من كان مستحقا بالعذاب الدائم فيعدو وجود [illegible] علمه ولوازمه
عند العقلاء او تعالى كما يقول الحكماء ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات
الكثيرة التي في العالم ولازم من وجود العالم لا بد منها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فلا جرم يلزم وجودها في الحكم بالعرض وذات الباري تعالى مع كونه محض الوجود
والخير لا يصح ان يستلزم شيئا لا قليلا ولا كثيرا الا بالعرض ويقول لذلك مثالا هو لا يراد هنا
حيث فلا يريد ان يعين موضع الخرج ولا يصح الاعتراض عليه بانه لم يعين هذا الموضع
للخرج فقد اطلع عليه او تعالى كما يقول الصوفية ان لكل اسم من اسماء الله تعالى الحسنى مقتضى
ومظهرا فلذلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر مظاهر اسم القهار وكذلك كما قال العلامة

الشرارين اما على طريق الحكماء والتصوف   در كارخانه عشق از كفر ناگزيرست   آتش كه بسوزد
گر بولهب نباشد   وهذه الاجوبة كلها لا يخرج عن شيء اسما الاعراض وخصوصا الاعراضا
على طريق الحكماء اذ لا يأبى العقل من ان يحسن ايلام شخص لان يكون عبرة في راحة وسرور
وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى مع كونه محض الوجود ومنبع كل خير
مستلزما لمثل هذا الامر ولو جوز مثل هذا الجوز لم يكون ذاته تعالى مستلزما للشرور كثيرة اما
مساوية للخيرات او زائدة منها من دون تفرقة اصلا والفرق بين الشر القليل والكثير
فيما نحن فيه لا وجه له قطعا نعم لو صح احد الاجوبة الثلاثة السابقة على طريقة الحكماء عن الشبهة
المذكورة تم اوردت شبهة اخرى بان كان يمكن ان لا يكون شر في العالم اصلا لان
ذاته تعالى محض الوجود ومحض الخير والوجود يستلزم الوجود جميع ما في العالم اما بوسائط او
بلا واسطة واستلزام مثل هذه الذات للشر غير معقول ولعل كلام الحكماء في دفعها غير معقول
ولعلهم انما اوردوه في هذا المقام والفرق بين المقامين واضح مفصل واما طريق
الصوفية ففساده ظاهر اذ لا يرجع محصله الا الى ان ذاته تعالى باعتبار مقتضى صفاته
العدل السلام عذاب شخص دائما وهذا محال لا يجيز تعذيب جاهل فضلا عن عاقل تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعلهم ارادوا به غرضا اخر فيحمل على باطنهم ثم لا يخفى ان
الشبهة التي ذكرناها لا اختصاص لها بطريق المعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما ترى اذ
كما يمكن ايرادها على تقدير ان يكون الفاعل المختار مختارا في فعله بلا وجوب ولا لزوم اصلا
والحكم العقل بانه لا يحسن من الحكيم القادر العالم بعواقب الامور ان يوجد احدا يصدر
منه افعال يستحق بها العقاب الدائم سواء قيل ان فعله تعالى لمصلحة لا حاجة بها الى الشخص
او لا وكون صدور الفعل منه بالاختيار بان الوجوب واللزوم لا يؤثر في حال الايجاد
المذكور اصلا ولو فرض انه يؤثر لكان الاختيار مع الوجوب واللزوم ايضا مؤثرا
كما ذكرنا في الجواب الثاني من الاجوبة المذكورة من دون تفرقة قطعا والحاصل انه لا جواب

[illegible]

ان كان معقولا كان معقولا على الوجهين معا والا فلا بل نقول لا فرق في التحقيق بين الاعتبارين في اصل
استحقاق الثواب والعقاب ايضا مع قطع النظر عن الشبهة المذكورة وان كان تبادر الاوهام العامية
الى الاول سيما للاستعداد وعادة والفرق على عكس تبادر الاوهام يحكم حكم العقل الصريح سابقا
انه على هذا الراي ان الاختيار عند ثبوت الوجوب او الذم اصلا لا يكون مصدرا للفعل الفاعل
عند ان حاصل والرجوع الى الانصاف والعدول عن الخلاف والميل الى الوفاق الا اطلاق
الاتفاق فلا مزية للصالح على الطالح […] وانه الحق […] ان فعل فعلا صالحا […] لانه وكذا لا لازم
في وقت فعله الفعل الحسن على من وقت فعله الفعل القبيح لانه في هذا الوقت الفعل
هذا او في ذلك الوقت ذلك وظاهر ان محض هذا الامر لا يوجب مزية ولا استحقاق
ثناء وثواب للصالح الا توصيفها الطالح ولا هو في وقت اخر للسوء بان فعله تعظيما وهذا خلاف
الراي الاول لانه على هذا الراي مرجع المزية واستحقاق الثناء والثواب وعدمهما الى التفاوت
في ذاتيهما واختلاف في حقيقتهما وذلك ليس من مثل هذا المتحقق لا لان يكون مصدرا لذلك
كما عرفت مستوفى ههنا هذا او قد يقال في هذا المقام وهو انه بعد ما عرفت ان لا تفاوت في ورود
الشبهة المذكورة بين الرايين في اصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم في قول
الخصم في مقام ايراد الشبهة المذكورة ان هذه الشبهة مثل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم
انما هي بالحسن والقبح العقليين لا الاول بان الاختيار ثبوت بالوجوب واللزوم اصلا لما هو
راي الشيخ القائلين […] الترجيح بلا مرجح فهو يرد الشبهة على القائلين بالوجوب واللزوم
على ما هو راي بعض المعتزلة اولا فان كان هو الاول فلا نجيح اما ان يكون قائلا بالشرع
اولا وعلى الاول على فرض عدم تمامية الاجوبة المذكورة سابقا فنقول نعم بعد معارضة
بالادلة القطعية الدالة على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لزم هذه الشبهة ولزم عليك ايضا
بل الامر عليك اشد كما قررنا فما هو جوابك فهو جوابنا عن رها في الباب ان يكون شبهة
بحو كس وانت عن حلها […] الثاني نقول مع كمال الكلام في المقام الاول لزم الشبهة وارده

عليك ايضا بل عليك اشد فما هو جوابك فهو جوابنا بعد معارضتنا بالادلة القطعية
الدالة على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان في المقام الثاني فلا يدفع التمسك بالاجوبة
المذكورة ولو فرض عدم تماميتها فنقول بعد ما ثبت الشرع بالادلة القطعية وثبت
بها الحكم من الشرع ضرورة فلا نسمع الشبهة في مقابلها كما لا نسمع الشبهة في مقابل الضروريات
العقلية كشبه السوفسطائية ونحوها فلا يقدح عدم القدرة على حلها الشك وفيه شيء
وهو ان اثبات الشرع بالدليل فاذا فرض عدم الكفاية لم تثبت ضرورة من الشرع فليس
مما لا نسمع الشبهة في مقابلها لان ما لا نسمع الشبهة في مقابله هو الضروريات الاولية وهو
ليس كذلك كما لا يخفى فان قلت ما مر من قولهم ان الشبهة لا تسمع في مقابل الضروريات والعجز
عن حلها لا يقدح في ضروريتها والقطع بها ليست الشبهة ايضا مبادئها الاولية […] مقدمات
يدعي المشكك بداهتها او ضرورتها فان كانت بديهية يدعي بها باحد الوجوه المشهورة
في البديهيات فان الامر يرجع الى تعارض البديهيين فلم لم يسمع كلاهما ولم
يضع الى كلاهما وان لم يدع بها بل اوذن بشيء فهو بعينه الجواب عن الشبهة وحلها
لان مرجع عدم الالتفات الى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة ورفعها وطريق حلها
وقلعها […] حاكم العقل دعواها مجرد هذا الالتفات […] الى […]
وثبت بعد تعويل الاعتبار فكيف يصح ادعاء العجز عن حل الشبهة وجوابها مع عدم
الاصغاء الى قولها والالتفات الى خطابها اذ في الصورة الاولى لا يكون
قوله معتبرة وفي الثانية مقهورة منكسرة ولا يخرج عن الصورتين وفيها ايضا
لم يلزم […] الامرين قلت عدم الالتفات الى الشبهة في مقابل الضرورة كان لم
احدهما ان مقدماتها […] بديهية في نظر العقل فلا يلزم في الالتفات الى الشبهة
الى رد حلها والتعرض لدفعها ضرورة انها باطلة البتة وعند الالتفات بطلانه
دفعها فلا حاجة الى الالتفات اليها وفيه ما فيه اذ مع كونه […] العلم بالعجز

حال الشبهة لا يقدح في ضرورية الضروري الحسي موافقا للواقع انه اذ كثيرا ما تكون الشبهة الواردة
في مقابل الضروريات بحيث لا يمكن لكثير من الناس حلها ولا يهتدون الطريق الى دفعها مع الالتفات
والتوجه اليها مدة مديدة ومرارا عديدة كشبهة جذر الاصم التي عجز عن حلها اكثر العلماء في كل
عصر ولم يسمعوا بها جميع اهل التحقيق الكثر ونتيجتها ان المقدمة البديهية قد يكون لجزم العقل بها
وجزمه بها بحيث لا يزول بمعارضة كل معارض بل ما وقع في مقابلها وان كان لا يكمت لجزم العقل
لولم تكن المقدمة في مقابلها يوجب القطع به وزوال الجزم عن تلك المقابلة وذلك ظاهر بالرجوع
الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم والقطع بعض العقليات من عدم امكان اجتماع
النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل ضرورة من دون ريب ومين وح
نقول الشبهة التي وقعت مقابلها مثل تلك المقدمة يمكن ان يكون مقدماتها بحيث لو لم يكن في مقابلها
تلك المقدمة ومعارضتها لما جزم العقل بها لكن بعد تلك المقابلة لم يجزم بها بل جزم تلك المقابلة
نعلم قطعا انها باطلة وانكار العقل لها لوجود تلك المعارضة ليس من المنع المصطلح الذي يكفي
في دفع الشبهة ورفعها اذ المنع المصطلح الذي مناط الحمل هو الاباء والذي لا يكون ناشيا عن
المعارضة للمقدمة التي وردت عليها الشبهة بطلانها دون جواز اجتماع النقيضين مع الشبهة مع
عدم الالتفات اليها فان قلت اذا جاز ان زوال الجزم الشيء بسبب مقابلة ما هو اقوى
منه جزما فلم لا يحصل جزم بامر ما اصلا اذ كل ما يجزم العقل به يمكن ان يوجد ما هو اقوى منه
وعند كون ذلك لا يحصل القطع البتة قلت لا شك ان بعض المقدمات البديهية بحيث
لا يكون العقل ان يوجد ما هو اقوى منه كالمقدمتين اللتين ذكرناهما وانكارها سفسطة
والبعض الاخر الذي ليس كذلك فلا تفاوت في ان لا يصير الاعتقاد به جزما او يقال انه
ليس بالجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول المعارض الاقوى او يقال ان كل ما
يجزم العقل به وان لم يكن مرتبة المقدمتين المذكورتين ما لم يطلع على معارضة التي هي
اقوى منه لم يكن وجود معارض لا اقوى منه فان قلت اذا امكن ان يكون العقل جازما الشيء

ولم يكن وجود معارض اقوى منه فان قلت اذا امكن ان يكون العقل جازما الشيء ولم يكن وجود
معارض اقوى منه ثم اطلع على معارض اقوى منه وارتفع جزمه الاول فيجري هذا الاحتمال
في كل بديهي مجزوم به حتى المثالين المذكورين انهما من هذا ان تفاوتت فيلزم ارتفاع الجزم
راسا قلت يمكن ان نحقق ان الجازم الشيء ما كان جازما به لا يمكن له ان يحصل له امر يكون سببا
لارتفاع جزمه مع وجود عقله لكن وان شك بعد ان جزمه بالاشياء قد زال بسبب
ظهور المعارضات الف مرة لكن لكن لم يحصل له ولهذا انه مع انه ما حصل له الجهل المركب
لا جزم فيه والاقرار ارتفاع الجزم بالكلية مثل المثالين المذكورين هذا ثم لا يذهب عليك ليس
زوال الجزم لا يحصر في ظهور معارض اقوى بل له اسباب شتى مثل ان يعتقد ان مقدمة
انها من الاوليات ثم ظهر ان الاذعان بها باعتبار مجاري العادات وكون ذلك
وعلى هذا القياس ابطال الشبهات العقلية انه ليس منحصرا في احتمال القطع بها ان
مقابلة القطع بما هو اقوى منها بل يكون زوال القطع بمقدمة بما نحو ما ذكر او لظهور عدم
المنافات بينه وبين المقدمة المورودة عليها الشبهة باعتبار الاطلاع على الغفلة عن
رعاية شرط او لحاظ حيثية وغير ذلك وبما ذكرنا ظهر وجه ما ظهر لهم عدم الالتفات
الى الشبهة لا يختص بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية بل اذا كان النظر في مقابلة
مقدمة نظرية يكون مقطوعا بها بحيث لا يكون وجود معارض اقوى منها او لا يكون
مقدمات الشبهة في قوتها لكان حكمها كذلك بل هذه المعارضة انما ترجع الى التعارض
مع المقدمات الضرورية التي هي مبادي تلك النظرية كما لا يخفى وعلى هذا الحكم لا يعارض مقدمات
اساس الشرع اقوى عند العقل وارجح من مقدمات شبهة كثيرا او اكثر لكون العقل لم يكن
لا كان والكفر المستلزم بالعذاب الدائم حسبما حسنتم عليها ولم ابنه السبيل اليها مع قطع
النظر عن المعارضة وقع فقد كملت عقيدة الاستدلال ووطئت الشبهة باقدام الاضمحلال
فتدبر وان كان هو الثاني فهو انه اما قائل بالشرع اولا وعلى الاول لم كان كلامه في

المقام الاول فنقول هو الجواب المذكور ان كون الحسن والقبح العقلي ضروري وكذا صحة استحقاق
المدح والذم لنا على افعالنا فتمسكه شبهة في مقابلة الضرورة العقلية فلا يستحق الاصغاء
بالاذان ولا يستوجب الجواب باللسان وان كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب
المذكور مثل ما في الشق السابق من دون تفاوت وعلى الثالث فان كان كلامه في المقام الاول
فالكلام هو الكلام مع سابقه وان كان في المقام الثاني فان كان غرضه
نفي عقلية الحسن والقبح بناء على ما ورد في الشرع الزاما علينا فجوابه انه يمكن ان يقال
كما لا يخفى وان كان غرضه نفي الشرع معاذ الله على قاعدة عقلية الحسن والقبح الزاما لهم
فنقول مر جوابه مثل ما قلنا اتفاقا فروتينا [?] وان كان في المقام الثاني فلا بد من التمسك لدفع الاخر
ما في هذا المقام هذا فان قلت ما فائدة العقاب والذم قلت ايها القائل من
اي مسلك انت امن الذين يقولون بالحسن والقبح العقليين وكون الفعل لا يصدر الا
بالوجوب واللزوم الحقيقيين ونحو ذلك كقول الحكماء لا الالزام والجدال اولا فان كنت
منهم فنقول اولا لا يلزم ان يكون كل فعل حسن له فائدة بل يكون ان يكون فعل حسنا في نفسه ما دل
يكون ان يكون الحسن وفعله حسنا في نفسه وان لم يكن له فائدة وثانيا ان فعل العبد ان كان
من قبيل الظلم على الغير ففائدة الذم والعقاب عليه ظاهرة لانه انتصاف للمظلوم
وتشف لخاطره وان كان غيره ففيه فائدة في العاجل اصلاح الفاعل وردعه
وزجره عن القبيح [illegible] ان ذات الفاعل يوجب الفعل القبيح معناه انه
لا يمكن ان ينفك عنه ذلك الفعل الا بان يكون ان يرتفع عنه ذلك الا بالاسباب التنبيهات
والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات والترغيبات والترهيبات
والرعشة [?] والحدود والعقوبات وليس جوارها الا لعقاب يقادح في ذلك كما
ذكرنا وقدمنا سابقا واما في الاجل فان كان المعاقب ممن يتخلص عن العقاب
اخيرا فلعل فيه اصلاحه او يكون ان لا يكون بدون ذلك الاصلاح قابلا لدخول

العقاب

لدخول

96

لدخول الجنة والالتقاء بها وان لم يتخلص عنه فالخلاص مشكل وان لم يكن منهم فان كنت من
القائلين بالحسن والقبح لكن لا تقول بثبوت الاختيار بالوجوب واللزوم ونحو ذلك الالزام
فاما ان يعرف بالشرع اولا فان يعرف بالشرع فنقول بعد ظهور ما ذكر الزامك علينا
لا وجه له لانه وارد عليك ايضا بلا تفرقة اصلا وان لم يعرف به فان كان كلامك في
العذاب العز الدائم فانت الذي يسمع به فاني يلزم علينا وان كان في العذاب الدائم
وبعيتك بمعاذ الله ابطال الشرع على هذه القاعدة فجوابك قد ظهر مما ذكرنا
وان لم يكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين فاما من جملة المعترفين بالشرع اولا وعلى الاول
نقول الزمك ما لمعتم ابطال تلك القاعدة بعد الاعتراض عما ذكرنا نقول الزمك القاعدة
ضرورية عقلية لا تصغى الى الشبهة مهما كما يحتاج غيره وعلى الثاني فان كان الكلام
في العذاب العز الدائم فان كان المقصود منه ابطال الشرع فالجواب
ما مر من الكلام او ابطال بعد الاعراض عنه ان بعد ثبوته بالادلة القطعية وحكم الضرورة
بالحسن والقبح العقليين وصحة استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب المترتبة عليه
في مقابلة الضرورة فلا يسمع وكذا ان كان المقصود ابطال تلك القاعدة وان لم يكن
الكلام في العذاب الدائم فالغرض ان كان ابطال القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع يمكنك
الزاما فالجواب مثل ما مر بعينه وان كان عكس ذلك فما قبل الاعراض هو باق
بعينه واما ما بعده فيتكلم اجزاء نظرا ما سبق منه الى لكن بهذه الشبهة الذي ما
سابقا مع ما فيه فافهم فان قلت على ما قررت ان الذات لها مدخل في وجوب
الفعل والمدح والثواب والذم والعقاب والتفاوت بين الحسن والمسيء والمطيع والعاصي على
الطاعة باعتبار التفاوت بين الذوات واختلافها بالاستعدادات والقابليات
فنقول اذن يلزم ان يكون الذوات الغير العاقلة ايضا باعتبار استحقاقها للكمالات
والشرور مستحقة للمدح والثواب والذم والعقاب مثلا يكون الحية والعقرب باعتبار غير

يستحق بهما لا الملام بل يستحق الذم والعقاب وكذا لا يلزم ان يكون الانسان الذي يكون

ذاته مستوجبة للفعل القبيح مستحقا للذم والعقاب وان لم يصدر منه القبيح اذ ليس

الاستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب على ما ذكرت على الذات والصفات

ما يبتنيهما ولا دخل فيه للفعل ولصدور الفعل اصلا وقيل هذا القول بمن لم

يعقل قلت ان قلت هذا او نحوه رفع اختلاط الاختيار مع الوجوب والقاطع

النفاق بينهما مع قولك بالحسن والقبح العقليين والاختيار الصرف قلت اولا

انه وارد عليك ايضا في الحصر اذ قد علمت ان استحقاق المدح والذم والثواب

والعقاب على رايك بمجرد ان يحقق صدور الفعل عن الفاعل وكان يمكن ان يتحقق

صدور نقيضه وظاهر ان العقل لا يحكم بتفاوت ما بين الانسان والحيوانات

العجم اصلا اذ كما ان زيدا مثلا يحقق ان يصل عمرا وكان يمكن ان يتحقق عنه الفعل لكن

الحمار يحقق ان يصدر مع الامكان المذكور والوجوب وعدم الوجوب لا يوثر فيما نحن

فيه اصلا الا ترى ان الحيوانات العجم ايضا لا وجوب في افعالها على رايك مع

انها لا تستحق المدح والذم والثواب والعقاب وثانيا ان العقل يحكم بديهة بان

الشخص الذي يصدر منه الفعل الحسن بحسب علمه بانه حسن ويكون ذاته بحيث يقتضي

فعل ما يعلم حسنا هو فاضل خير يستحق للثناء والثواب وكذا الشخص الذي يصدر منه

القبيح مع علمه بانه قبيح ويكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلمه قبيحا هو رذل شرير يستحق

للذم والعقاب واما من يصدر منه الخير والشر من دون علم وشعور فلا يحكم العقل فيه

بانه خير ولا رذيل ولا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا لوم من حكم بها بل الاول

حكم بها العقل والثاني اذ لا ضرورة تحكم بهذه الملازمة ولا دليل عليها ايضا اصلا

الا ترى انه تفرق بين العاقل وغير العاقل من الحيوانات مع جواز صدور الفعل

لا صدوره منهما جميعا على رايك ومع حصول العلم لهما ايضا لكن العلم بالحسن والقبح

الذي

الذي هو العقل قد فرق بينهما فنحن ايضا نقول كما تقول وان كنت تقول بالفرق بين القولين
جبر کلی

فنبينه فانا من وراء المنع هذا ما يتعلق بالايراد الاول واما الايراد الثاني فجوابه ايضا يعلم

مما ذكرنا اما النقض فظاهر واما الحل فبجواز ان يكون حكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب

بعد ان يصدر الفعل فاما قبله فلا وان كان الذات بحيث لو تهيأ اسباب الفعل منه مع انه يمكن ان [?]

ايضا انه لا يلزم ان المرء الخير لا يستحق المدح والثواب وان لم يفعل الخير اما ورد في الشريعة

المؤمن خير من عمله واما المرء الشرير الذي لم يصدر منه شر فلعل عدم عقابه باعتبار العفو

والتجاوز فتامل فيه واما مذمته باعتبار شرارة ذاته فكانها تابعة ولا تتوقف على فعل

للشر ولا يبعد ايضا الفرق بين المدح والثواب والذم والعقاب بان تعلق المدح بالذات

الخيرة وان لم يفعل خيرا لكن الثواب موقوف عليه وكذا الذم والعقاب في كون الذم ايضا للذوات

بين المدح والثواب ولو ثبوتهما للذات مع الفعل ولا معه والفرق بين الذم والعقاب

ولعل في الاول ثبوتهما للذات مطلقا وفي الثاني يتوقف على الفعل هذا الكلام مع العقول

بان غاية ما في الباب ان يكون هذا استبعادا على قاعدة الحسن والقبح العقليين لورودها

على مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بنا كما علمت فلا يسمع في مقابلة ضرورة حكم العقل بها

وان قلت ولعلك تنقض تلك القاعدة بدون ان يكون لك حاجة الى القول بالاختيار

بالوجوب وعدمه فقد ظهر جوابك ايضا مما ذكرنا من الحل ومن انه استبعاد في مقابلة الضرورة

فقد يتوهم انه يمكن ان يقال ان ما وقع في احاديث اصحاب العصمة صلوات الله عليهم مكررا الى ان كاد ان يكون

متواترا من الفرق بين طينة المؤمن والكافر [illegible] ما هو طينة [illegible] تحقيقه وتطبيقه

وانما اطنبنا في هذا المقام لانه من مزال الاقدام ومضال الافهام لم يتكلم احد لكن لم يزل

فيه قدم ولا يضل فيه نهج كثير من الاذهان قوله وان اراد التعلق المعروف كانه اراد به التعلق الذي

هو لازم الارادة فان الارادة لا بد لها من متعلق ضرورة ان الارادة بدون ان يكون ارادة

شيء لا يحصل فتدبر — الاحتياج وجوده في ذلك الزمان اولا لانه عرف لها وجها الا ان

كون المراد انه لا يكون لم يكن التعلق المذكور كافيا في وجود الحادث والا لزم وجود الفعل في
ذلك الزمان في الازل فلا بد لم يحتاج وجوده في ذلك الزمان اه وح يكون هو ما ذكره المحشي
بعد ذلك فليت شعري على ما ذا احمل المحشي هذا الكلام حيث جعل ذلك كلاما اخر ونسبه الى البعض
ثم قوله كما صرح به فيما تقدم لا احفظ وحمله على ما ذكره انفا قبل قوله بعد حد افعال
اول ح ايضا لو اقتضى ذات الفاعل اه الظاهر ان ما ذكره من الوجهين لا يرد شيء منهما مستقلا
بل المجموع وجه مستقل وحاصله انه ان كان ذات الفاعل مقتضيا لوجود الحادث في ذلك الزمان
وكان كافيا فيه لا يحتاج الى اثر اصلا فيلزم وجود الحادث في ذلك الزمان في الازل وان
لم يكن مقتضيا تاما بل يحتاج الى حضور ذلك الزمان فلا يكون كافيا في وجود الحادث وهو خلاف
الفرض وهذا الظاهر على المتأمل انه لا يصح جعلهما وجهين مستقلين فتأمل وقد عرفت ثمة
ان تقرير الدليل اه كما اشار اليه [illegible] الورود على ما ذكره الشارح في الجواب
عن الثالث وهو ان كون الارادة قديمة لا يكفي اصلا لان مع وجود الارادة القديمة
لجريان الدليل بلا تغيير بان يقال جميع ما يتوقف عليه الفعل من الارادة القديمة وغيرها لم يتحقق
فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار اه فلا فرق بين كون الارادة حادثة او قديمة
في ذلك اصلا وهو ظاهر واعلم ان هذا الجواب عن الدليل الثالث ذكره الامام الرازي
وقد رده المحقق الطوسي قدس سره في نقد المحصل [illegible] ذكرنا انفا وقال الشارح في المواقف
في هذا الرد نظر فان حاصل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى المحقق
المرجح وقولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فهو الاستدلال بهذا ان تمكن
العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا
لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر فيتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم يتعلق في الازل
بالفعل الحادث لا يكون من العبد وكذلك الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا به واما فعل
الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك

٩٨

المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ثم
الجواب انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الدليل على ما قرره في المشهور وذكره
الشارح ههنا لا ينطبق عليها وجعله الشارح في المواقف الا بتكلف تام بل هو
طريق اخر والكلام انما هو فيه لا في كل دليل اقيم على هذا المطلب على انه يتوجه عليه
ح ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا ممنوع وانما يلزم
ذلك لو صدر ذلك المرجح منه بالاختيار واما اذا صدر بالايجاب فلا يلزم افتقاره
الى مرجح اخر كما قيل ولو تمسك بانه ح يكون الفعل لازما لا اختياريا فيرد عليه النقض
بالواجب لانه ان كان المرجح منه صادرا بالاختيار يتوقف على مرجح اخر ولزم
كان قديما فيلزم التسلسل وان صادرا بالايجاب لم يكن الفعل اختياريا فتأمل
وعند هذا علم ورود الاشكال اه قد ظهر لك مما فصلناه حقيقة الحال كيف
لا يلزم الاشكال في شيء من المقامات المذكورة اصلا فلا يحتاج الى زيادة مقال
ههنا لكن لما عرض جمع من الاعلام للاشكالات المذكورة وقرر كل وجها لدفعها لا باس
ان يعلن بها ونذكر حاصلها ليعرف ضعفها الذي يكون على زيادة بصيرة فنقول
منها ما افاده سيد المدققين وسند المحققين صاحب افادة المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين في [illegible] حيث [illegible] وان هناك شكا من معضلات الشكوك
وهو انه اذا كانت ارادتنا وارادة غيرنا من خارج وكانت الارادة الى [illegible]
الا نهاية وجه الانتهاء الى الارادة الكلية الوجه الالهية كان الانسان الذي لم
مضطرا في ارادته لفعله وما نصطره اليها انما هو المشيئة الوجوبية الربوبية وما تشاؤون
الا ان يشاء الله فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره الا انه
ارادته لفعله ليس بارادته واختياره والا لكانت له في كل فعل ارادات مترتبة
غير متناهية في ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة ارادة الارادة وهلم الى
لا نهاية له

[illegible marginal notes]

وذلك لظهور ان يكون فعل الانسان اختياريا وارادته لفعله عن اختياره فهذا الشك مما لا يستغني
عن احد من السالفين والاحقين شي في دفاعه والوجه في ذلك ما اورده وحققه في كتاب الافاقات
بفضل الله العظيم وحسن توفيقه وتلخيصه انه اذا ساقت العلل والاسباب المرتبة المتادية بالانسان
الى ان يتصور فعلا ما ويعتقد انه خير حقيقة كان او مظنونا او انه نافع في خير حقيقي او مظنون انبعث
من ذلك شوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماع الشوق تم قوام الارادة
المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الشوقية المتاكدة الاكيدة
الاجماعية المعبر عنها بالارادة حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان
هو الملتفت اليه بالالتفات بالذات كانت هي شوقا وارادة بالنسبة اليه اي الى الفعل واذا
ما قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجمالي اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات
تلك الارادة الاجماعية لذلك الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة
من غير شوق او ستانف وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة
ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها
على التفصيل فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل يكون بالارادة والاختيار وهي
باسرها منطوية في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة بارادة الفعل واختياره
وليست اول تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها بل اول للنفس المتشوقة المريدة
المختارة للفعل حالة شوقية اجماعية اجمالية ما لم يلاحظها العقل الى ارادة الفعل والى ارادة
الارادة والى ارادة ارادة الارادة الى حيث يتصحح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل
والترتب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات لمكان التصادم التادي في
الحالة الاجمالية بينها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكثرة الانفصالية والهوية المتمادية
لا غير فلذلك كما ان المسافة الكمية يتصل الى المقدمات وستافر بالنسبة الى الذات
احواء تلك المسافة والانحاء بالمعنا انما يتصحح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة

بالكون

بالكون ورا الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة في التعقل الشخصي الى العقل
بعونه الوهم تحليلها الى ابعاضها المترتبة التي بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بالذات في سبيل الارادة في
سبيل العالم فانهما تتضاهيان في هذا الحكم من حيث واحد وتتناغيهما القوم العقلية في عهد
واحد والبيان التفصيلي لذلك على ذمة كتاب الافاقات فاذن نقول في ازاحة
الشك ان اريد انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار من الانسان مما يقاس اليهما
فقد زرع لك بطلان ذلك وان اريد انه يكتسب انتهاؤها واستناد الارادة في وجودها
ووجوبها الى القدرة التامة الوجوبية والارادة الحقة الربوبية فقد عرفت ان ذلك مما
لا يمكس عنه العقل الصريح ولا تامه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وانه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وباطله لا فرق بين الفعل وبين ارادة الفعل في صدورهما عن الانسان
بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهائهما في سلسلة الصدور والاستناد الى ارادة
الفعال الحق الواجب بالذات جل سلطانه وكيف يصح للممكن بالذات وجود ووجوب
لا من تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات فليتثبت انتهى كلامه رفع مقامه
وقد اعترض عليه بعض اعاظم العلماء من تلامذة السيد المذكور قدس سرهما اولا بان التحليل
العقلي للشي الموجب للحكم العقلي بان يحكم بان الخارج بالتحليل متعدد في ذلك الشي انما يكون
في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وحدة وجوده في الواقع
كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود وكالوجود مثلا فان للعقل ان يحكم
بكون ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر ويحكم بعد التحليل بتعددهما
في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بتمامها متعددة فيصح حينئذ مع ان الكل موجود بوجود
واحد واما غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى اجزاء كالاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الاحجم
العقل من عنده حالة ماعية اياه كما انه فرض انتهى وما ذكره دعوى لا دليل عليه والحكم
بالبديهة ايضا لا شاهد له فتأمل ثم اعترض ثانيا بانه يلزم عند التحليل والتفصيل اجتماع

المتلبس بل الاشتمال في موضوع واحد وهو ممتنع اولا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا
في العوارض المفارقة ولا في الموضوع والجواب انه لم لا يجوز ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها
علة لبعض اذ لا اولوية لبعض قوله انتهى وضعفه ظاهر اذ لا يلزم ان لا امتياز لها لم لا يجوز
ان يكون ممتازة باعتبار المتعلق لان احدها ارادة لهذه الارادة وعلة لها والاخر ارادة
لارادة الارادة وعلة لها وبهذا يكون التميز وما ذكره ايضا من ان افراد ماهية واحدة
لا يكون بعضها علة لبعض ممنوع وقوله اذ لا اولوية لبعض في ذاتها قلت عدم الاولوية
بحسبها في ذاتها لكونها متحدة في الذات لا ينافي كون خصوص شخص منها علة لشخص
اخر واولى منه باعتبار ما يكتنفه من المشخصات فتامل قال اما ثانيا فلانا ان نأخذ جميع
الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب لها علتها اي شيء هي فان كانت ارادة
اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات
وذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة انتهى وبهذا الوجه الارادات
التي ذكرناها سابقا ليس ترد عليه انه يجوز ان يكون علة المجموع هو ما فوق الارادة الاخيرة و
هكذا اذ نقل الكلام في ذلك المجموع الخ لا يلزم الجبر ولا يكون ارادة اخرى الخ
يرد عليه ان يكون مجموع تلك الارادات اما ان يكون واجبا بحيث يمتنع عدمه لعلتها
فيلزم الاضطرار او ممتنع ان لا يكون تلك الارادات وبعد تحققها يجب صدور
الفعل الذي يكون اضطراريا قطعا او لا يكون كذلك ونقول اذا امكن ان يكون جميع
تلك الارادات منتفية في الواقع فالعقل يحكم بديهة بانه لا بد من مخصص اخرج
تلك الارادات من العدم الى الوجود ليوقع سلسلة الارادات بدلا من لا وقوعها فان كان ذلك
المخصص هو الارادة يلزم ان يكون شيء واحد داخلا وخارجا معا والا ننقل
الكلام اليه وان كان شيئا اخر فكذلك ننقل الكلام اليه انه هل يكون صدوره
اضطراريا ام عن الارادة وهكذا فتامل والله ولي من يرجع وهذا انه يحكم بنفاذ ه

المقالة وانه ليس هناك الا ارادة واحدة وليس هاهنا تسلسل الى ارادة الارادة وهكذا
فتدبر وتبصر ومنها ما ذكره الفاضل المذكور سلمه الله تعالى في صدر جوابه حيث قال
بعد تقرير الاشكال والجواب لم المختار ربما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته
والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والفاعل ربما يكون بحيث لم يرد الفعل صدر عنه
الفعل والا فلا لا ما يكون ان ارادة الارادة للفعل ممتنعة والا لم الفعل بحال لا لاحد
ان نقول ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور
الصحيحة الاعتبارية ويتوقف عنده حوار الاعتبار لا الى احد لكن ينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلي هناك في الخارج انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره اولا كلام حق لكن ليس مما يدفع الشبهة وينفع في حلها وقوله اذ ما ارادوا على
المختار ربما يكون فعله بارادته لا بارادة الارادة بارادته والكلام فيه انه اذا لم يكن ارادته
بارادته فكيف يتحقق معنى الاختيار منه على ما علمت مفصلا وليس الكلام في اطلاق
لفظ المختار حتى يكفي ما ذكره فالمعول عليه ما عرفت تفصيله واما ما ذكره في دليل العلاوة
فكان مراده انه كما ان الارادة التي صدر بالارادة وهكذا الكل ارادة
الارادة وهكذا امور اعتبارية ينتزعها العقل ويعتبرها مع ان الارادة شيء يحمل
العقل الى تلك الارادات كما يقوله السيد لانه قد نقل تلك وليس ما يلي الى ما يرى
الاعتباريات من اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا الوجود ووجود الوجود وهكذا
من الامور الاعتبارية كلها العقل ويعتبرها وينتزعها واذا كان تلك الارادات
امورا اعتبارية انتزاعية فلا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
على ما هو المشهور واذا كانت كل ارادة بارادة اخرى فلا يلزم الاضطرار ولو
عليه بعد التسليم معه انه اما ان لو ان الارادة امر موجود لكن ارادة الارادة
وهكذا امور اعتبارية كما هو الحق وغير الظاهر انه اذا كان شيء من شأنه الوجود العيني

ان يرد الارادة بالارادة والارادة وبارادة الارادة الى غير النهاية
الفعل بالارادة والارادات الغير
وهكذا انه يلزم تحقق الارادات بالفعل
الشبهة لا يكون بالفعل وهكذا الى غير النهاية
ثم بعد مسامحه في فتامل فيه

الفعل

فلا يمكن الاتصاف به بدون وجود ذلك وقد ادعى بعض المحققين بداهة ذلك فكيف يمكن
ان يكون بعض افراد الارادة موجودا عينيا ومع ذلك يتصف بعض الاشياء في
نفس الامر بارادة غير موجودة اعتبارية فتامل واما ان قيل ان جميع الارادات
امور اعتبارية وهذا العبد العاصي عند ورد عليه انه لا بد له من القول بانها ولو كانت
اعتبارية لكن لها نفس امرية ونقول مجموع تلك الارادات النفس الامرية لم يكن
واجب التحقق البتة فيلزم الاضطرار او الاحتياج الى المخصص الى آخر على قياس ما عرفته وان اراد
على السند هذا ولا تغفل عليك ان هذا وارد على الوجه الاول ايضا لانه لا بد له من القول بان الافراد
الغير الموجودة للارادة يكون لها نفس امرية ومع مجموع تلك الارادات التي بعضها
موجود وبعضها نفس امري واجب التحقق البتة الى آخر ما قلنا فتامل في الموضع اللائق
ارادة الارادة امر اعتباري محض ولا يكون صدور الارادة بارادة اخرى
وكما بين في الشرح بما سبق مفصلا فتذكر وتفكر ومنها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين
سلمه الله تعالى وسمي بغرره انشاء الله تعالى   اقول في دفع الاشكال الاول اه
التحقيق ان الحسن والقبح العقلي بمعنى … الافعال الغير الاختيارية … لكن
يكون بعضها ملائما للعقل وبعضها منافرا له لكن لا شك انه لا يصح مدح فاعلها بان
يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل … ان يقال لفاعله انه احسن باختيار في
هذا الفعل … الحسن العقلي … ملائما للعقل وهذا لا يستلزم صحة
مدح فاعله اذا صدر عنه بالاختيار واما اذا صدر بالاضطرار فلا يصح مدح فاعله
باختيار صدور الفعل عنه بالمعنى الذي ذكرناه … ان يقال انه حسن حيث لا يتصف
بذلك الوصف ومما يشهد … المدح اعم من المحمدة … غير الاختياري
الا ان المراد منه هو المدح بالاختيار … الاختيار لا باعتبار
الاول ومما يقرر ان افعال النائم والساهي والبهائم مثلا لا تتصف بالحسن والقبح انه

لا يصح

لا يصح ان يمدح مثلا فاعلها بالمعنى الاول الذي ذكرنا بان يقال انه قد احسن ان فعل ذلك
الفعل وبهذا … في ان يكون بعض افعالنا كذلك اذا لاحظ العقل وبعضها
كان ملائما له وحسنا عنده وعلى هذا الاساس بين القولين المشهورين ولا حاجة الى ما
ذكره المحشي في دفع الاول مع انه تكلف كما عرفت به ولا يدفع المنافات
بين ذلك وبين ما اشتهر من عموم المدح كما لا يخفى لكن يرد عليه هذا وان اندفع
لزوم عدم اتصاف افعال العباد وافعال الله تعالى بالحسن والقبح العقلي
لكن يلزم عدم صحة مدحهم او ذمهم بان يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل او
ما احسن ذلك مع انا نعلم قطعا جواز ذلك وصحته والمكابرة خروج عن العقل
الصحيح والحق الصريح ولا يندفع هذا الا بدفع الشبهة وقلع مادة الاشكال بالكلية
بحيث لا يلزم كون الفعل اضطراريا اصلا فعليك بتذكر ما سبق مفصلا والله الموفق
فتمسك في مثل هذا المقام الذي لا يشفي العليل ولا يروي الغليل كما لا يخفى على المتأمل
فتامل والله يهدي سواء السبيل   واما الاشكال الثاني فاجاب عنه اه
هذا الدفع انما هو من جانب الاشاعرة اذ المعتزلة لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح
ولذلك لم يذكره في دفع الاشكال المختص بالمعتزلة اذ هذا الجواب يبطل اصل الدليل
على ما اشار اليه المحشي ويضمحل به جميع الاشكالات الا ان المعتزلة لا يجوزونه فيدبر
واعلم ان هذا الجواب هو مختار بعض العلماء المعاصرين سلمه الله تعالى في دفع
جميع الاشكالات الموردة ههنا وملخص كلامه ان الفاعل المختار لما كان
له ان يفعل وان لا يفعل كان على كل من طرفي الفعل هو نفسه فذاته
كافية في الفعل وعدمه فقد يفعل وقد لا يفعل بلا وجوب ولزوم اما بلا حاجة
الى داع اصلا كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه لكن سواء كان راجحا
في نظره على الطرف الآخر او لا وسواء او مرجوحا كما هو مذهب هذا الفاضل

١٠١

هذا وما اورده المحشي من لزوم الترجيح بلا مرجح ثم صحح عينيه بان الارادة ليست امرا موجودا
متوسطا بين الفاعل المختار وفعله بل الاختيار نسبة تنتزع من الفعل حال وجوده الى الفاعل
من ذاته وقد يفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معه كما عرفت واذا كان ذاته
فاعلا مختارا انه لا يجب صدور الفعل عنه ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاول
ذات الفاعل ترجيح وجوده في ذلك الوقت ومعه ولم يرجح في وقت اخر ولم يفعله في
سبب او لفعله ولا العدم وهذا ليس ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح بلا مرجح ولا سبب له
فيه وانما الترجيح بلا مرجح هو وجود الممكن بدون فاعل فانه الممتنع بداهة واتفاقا
وهو لا يلزم ههنا ولا يتوهم انه اذا لم تكن الارادة متوسطة بين الفاعل وفعله
فلا يكون مختارا اذ اللازم ان المختار ان تكون الارادة متوسطة بينه وبين فعله
ليست الاختيار والارادة بل المختار من يكون عالما بما يفعل ويكون له ترجيح ذلك
صفة يعبر عنها بالتمكن من الفعل والترك وهذه الصفة موجودة في كلا حالي الفعل
وعدمه ويفعل ويترك ذلك الفاعل الكامل بنفسه من ان يتوسط امر او بعد الفعل
او الترك يستفيق منهما ان الفاعل اختار ذلك الطرف فاذن فيكون الاختيار
بهذا الاعتبار امرا انتزاعيا متاخرا عن الفعل والترك بعد وقوعهما لا انه صفة حقيقية
او اضافية حاصلة في المختار متقدم على الفعل والترك وعند هذا لا يلزم الاشكال اصلا
ملخص ما ذكره وقال والدي رحمه الله تعالى في رسالته في نفي الاولوية حاصل ما ذكره
ان الفاعل المختار يفعل ويترك بمجرد ذاته وصفاته الحقيقية او الاضافية
المتقدم على الفعل بل انما تعرض صفة الاضافة التي هي اما نفس الفعل والترك او معنى
انتزاعي متفرع عليهما او حاصل في مرتبتهما ولا ريب عاقل في انه لا يمكن ان يفعل
احد فعلا في وقت ولم يفعله في وقت اخر من دون ان يعرض له في علمه ولا في عقله
ولا تفكره في العواقب وتفطنه بعض المصالح والمفاسد او في اقتضاء نسبته

بل الفعل لا يرجح وجوده على عدمه الا بارادة [illegible]
ان الارادة [illegible] وجوده [illegible] منه

مزاجه او في صعوبة الفعل وسهولته او الوهن او في معاشريه او في اقتضاء
وقت الفعل والترك او غير ذلك من الامور وكذا ان يفعل احد فعلا في
وقت ولا يفعل ذلك الفعل او مثله في جميع الاحوال والاوضاع وكذلك
الوقف وهل يكون هذا الا مكابرة صرفة بل سفسطة محضة ولعمري لو كان ترجيح
احد المتساويين بدون مرجح على هذا الى الامتناع بل جاز وبالجملة
الكسبي له وعدمه فانه ان كان الحكم بامتناعه كذلك ثم المستهيات
مع بطلان هذا القول يلزم على هذا انتفاء فائدة التربية والنصائح و
المواعظ والتاديبات والانذارات والترهيبات والترغيبات المكررة
المكررة اذ حال الفاعل على هذا الراي بعد حصول الالطاف ترغيب وترهيب
وتذكرة وانذار مثل حاله قبله بلا تفاوت اصلا كما يظهر بالتدبر ولا
ان في القول بانتفاء الفائدة في هذه الامور مخالفة للعقل كما هو ظاهر للاذهان
بل لجميع الشرائع والاديان اعاذنا الله تعالى منه وايضا نقول اذا اشتاق
احد الى وصل شخص والتذكر من رؤيته فوعد او وعده بالمواصلة في وقت
فلا شك ان قبل المواصلة يكون له اضطراب وتشويش نحو فامن عدم تيسر الرؤية
والظفر باللذة المتمناة بسبب خلف للوعد او حصول مانع من مرض او غيره
او فتور في شوقه ومحبته لسبب من الاسباب او خلل في حسن ذلك الشخص
وجماله وامثال ذلك فاذا فرض انه قد حصل له العلم اليقيني بانتفاء جميع
تلك الموانع فلا ريب في انه يزول اضطرابه بالكلية ويتيقن بحصول اللذة المتوقعة
ولولا انه لم ينكره جميع العقول خلاف هذا الراي لما كان الامر كذلك اذ
مع انتفاء جميع تلك الموانع ايضا احتمال ان لا يراه بالاختيار باق كما انه
فينبغي ان لا يزول اضطرابه اصلا ولو فرض ان الاضطراب ويظهر انه اضطرابه

خو فرض ان لا اراد بالاختيار بلا مانع اصلا لضحك منه العقلاء وينسبوه الى الجنون
والسفاهة وهو ظ والمقدمة الاولى اجماعية اما عند الاشاعرة فلانهم
اسندوا جميع الامور الى الله تعالى واما عند المعتزلة فلان عدم صدوره بالاختيار ظ
لظهور انه لم يتعلق اختيار بالارادة وارادة ثانية وصدورها عنه بالاكتساب ايضا
مما تكذبه الوجدان الصحيح فذهبوا الى انها فائضة بعد حصول الاستعداد من جنابه المقدس وجاء من
الاقدس بل ان ثبت ليس الامر كذلك بل انه يصدر من العبد وانه فعل اختياري منه
وكيف لا وقد ذهب المعتزلة وكبراء الامامية وهو الحق الى ان الارادة هي العلم بالنفع
وقد ذكروا ان العلم فعل توليدي للعبد وقالوا ان الافعال التوليدية للعبد افعال
اختيارية له بدليل حسن المدح والذم عليها هذا وكونها اختيارية لا يستلزم تعلق ارادة
بها بل انما يستلزم تعلق الارادة بها او بالافعال المباشرة الصادرة التي هي سببها
وظاهر ايضا ان الارادة لو كانت غير العلم كانت صفة صفتها ما ذكروا لا
يكون فرق بينه وبين العلم بعد كونها فائضة من جانب الله تعالى هو مذهب الفلاسفة
ولم يقل به المتكلمون قلت ان ما ذكرت انما هو في العلم الحاصل عقيب النظر لكن كل
علم وارادة لا بد ان ينتهي الى ما لا يصدر عن العبد بالارادة دفعا للدور او
التسلسل وهذه الارادة هي التي تصدر من جانب الله تعالى اتفاقا ولم يقولوا
بصدورها بالاكتساب لظهور بطلانه بعد ملاحظة صحيحة كما عرفت ومع ذلك نسلم الدليل
ونلتزم ان لا يكون شيء من افعال العباد اختيارية فتأمل ولا يخفى من الاعراض
اما الاول فلانا نمنع الفرق لكن الفرق انما هو بين الاضطرارية الصرفة وبين الصور
بالاختيار ونحن لا ننكره واما الثاني فلان الكفر هو القول بالاجبار المحض في حقه تعالى
واما كون هذا الاجبار المنسوب بالاختيار فاثباته في حقه تعالى كما لا نسلم انه كفر
واما الثالث فلانه لا تكليف عند الاشاعرة بما ليس اختياريا اصلا لا تمثيل بهذا

الاختياري

الاختياري المنسوب بالاكتساب واما الرابع فلان ما ذكره فيه لا يدل الا على
ان الفعل اختياري ولا نزاع لنا فيه انما الكلام في ان مثل هذا الاختياري لا يتصف
بالحسن والقبح بالحسن التام و اعلم انه اجاب عن الدليل بهذا العلامة الاعظم
والبحر المعظم الشيخ جمال الدين محمد الحلي رحمه الله واياه ما لطفه ... نقله
بعبارته بعينها فلا تغفل ولو نوقش بانه لا يلزم اه ويمكن ان يقال
ان المراد بالاتفاق ما يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر اخرى عن ملاحظة
مرجح ويقع في حال الصدور ولا يصدر بعض وقت حال عدم الصدور وظ
ان مثل هذا لا يتصف بالحسن والقبح وظ ايضا ان كونه اتفاقيا بهذا المعنى
لا يلزم من عدم الاحتياج الى المرجح فلا يرد المناقشة على هذا الوجه اصلا فتدبر
ثم قال سلمنا لكن لم لا يترجح اه لا يخفى ان في هذا الايراد وقباحته
لا توجه على الوجه الذي قررنا انفا الظاهر كما يفهم من بسط انفا ان المراد ما قرره
هو ما قرره في هذه الحاشية بقوله ولو قرر اه او الوجه الذي قرره في مسلك على الوجه
الكامل لانه قال سابقا انه لا يخلو من الاعتراضات وهيهنا نقول الا
النقض به تعالى فبينهما تناف ولكن انه لا يتوجه على الوجه الاول اصلا واما
على الوجه الثاني فيمكن القول بعدم وروده بناء على ما عرف من انا لا نسلم ان القول
بمثل هذا الاختيار كفر في حقه تعالى ويمكن وروده ايضا بناء على ان القول
بالايجاب بان يكون من صفة تعالى كفر كما هو الظاهر هذا ويمكن ان يكون اشاره
الى ما ذكره في الحاشية السابقة من ان الدليل العقلي منقوض بالشيخ ظاهرا لانه
قد صرح هناك ايضا بورود النقض بافعاله تعالى لكن الظاهر عندنا انه مائل
الى ما ذكره هناك وما ذكره في هذه الحاشية من الوجه الثالث وجه واحد لا تفاوت
بينهما اصلا فلا يمكن القول بورود النقض على ذلك وعدم وروده على هذا

وهو ظاهر ويرد ايضا على الوجوه ان الايراد الذي اورده في مقابل المعارضة وارد

على هذه الوجوه ايضا اذ بناء جميع تلك الوجوه على انه بعد تحقق الارادة لا يمكن

الترك بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ويتوجه عليه ان الارادة تكون حينئذ

تكون علة للفعل لا محل الوجوب بل تكون موجبة له ولو رجعت بعضها الى ترك

صدور الفعل الاختياري لا يتمكن من الترك بل الاولى صدوره ومع الاولوية يكون عدم

الصدور احيانا والقول بان المراد انه بعد التمسك بعدم الاولوية لا يكون من الاتحاد

بعيد جدا ويكمل ان يكون اشارة الى ما ذكره من ان الشبهة انما تبقى اولا بقوله والا لظهر

في تقرير الدليل اه وح لا يلزم حدوث الاولوية اذ قد تعرض في اصل الدليل لابطال

الاولوية ولا يتوجه ايضا منع كون الفعل اتفاقيا كما لا يخفى واما البحث الثاني فلا وجه

له اصلا على ما مر من الموردات كما لا يخفى وقد اومأنا الى ذلك سابقا والله قد يتضح

وورود النقض بفعله تعالى ح وهو ظاهر لكن البحث الاول وهو البحث الرابع الذي ذكره

في الشرح يتوجه على ذلك المورد ايضا على ما ذكره المحشي سابقا وكما ان ما دفعه الى ما

ذكره المحشي فلا يصح الكشف هنا اذ لا توجه عليه الا ان لو تمسك بما عرفت من ان

المراد ان الشبهة لا توجه على هذا المورد وذلك في بعضها بحسب عدم الورود

اصلا وفي بعضها بملاحظة ما ذكره في دفعه وهو بعيد فتامل ولا يسمع من مقام

الاستدلال بمكابرة لا يليق من اهل الكمال لظهور حقيقة الحال لا لما مر في الاعم

نفي الاخص فلا بأس بايراد هذا الدليل هنا لنفي الاولى واما انه لا يصح

القول بانه يعني الاولى فقط فيورده من الشبهة الاتية فتفطن واما الدليل

ففيه بحث قد نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء وجها اخر لعدم انتهاض الدليل

الثاني على المدعى وقد اعاده الفاضل هاهنا ايضا وقد مر الكلام فيه فتذكر

قوله واما ثانيا فلان تعلق الطلب بهذا لو كان مراد المستدل فلم توقف تعلقه على

ان شيئا نلتزم انه هو توقفه على ثبوت الحسن او القبح وعليه انه يرد انه لا شك في توقف الطلب

على المطلوب فلو كان ثبوت الحسن او القبح هو ذات المطلوب للزم الا توقف تعلق الطلب على

ذات المطلوب وهو كما ترى لو كان المراد انه لو كان الحسن او القبح لا من الشرع الطلب سواء

كان ذات الفعل او جزءه لم يمكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه على الحسن والقبح فلا بد وان يراد

في تقرير ما تعلق البعد اللفظي والامر فيه سهل وربما اجاب بعض ما ذكره المحشي في توجيهه

ولو قيل على هذا انه يعرض من الدليل حينئذ لابطال مذهب الحكماء او القول بالصفة

مطلقا واحال حال القول باستناده الى الذات الى المقايسة لسقط البعد اللفظي

ايضا فتامل وانما قيد بقوله لعدم الطلب لانه لو كان لسبب الطلب لمحض الامر والنهي كما

هو مذهب الاشعري لا يلزم توقف الطلب على ثبوت الحسن والقبح ترتب عليه وهو ظاهر لا يخفى

ان هذا الدليل الزامي على المعتزلة حيث قالوا ان الحسن والقبح يقتضيان الامر والنهي

فحاصل الدليل انه لو كان الحسن والقبح لا من الشرع الطلب ويكون هو المثبت للطلب كما هو مذهبهم

لم يمكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه على الحسن والقبح اذ لولم يعلل بذلك بل قيل بحدوث الحسن والقبح

عن ان يكون مثبتا للطلب فلا توجه لهذا الدليل من مقابل احتمالك لا يخفى

اول عرضنا ان هذا امتناع اه واما الاصل الحسن مراد الشارح ان امتناع صدور

المرجوح منه تعالى لغرض التنزه عن القبيح حتى لا يكون موافقا لمذهب المعتزلة بل المراد ان

امتناع صدور المرجوح امتناع غيري ناشئ من عدم صدور ارادة متعلقة به لكونه

مرجوحا وكون الشيء ممتنعا بالغير بهذا النحو لا ينافي الاختيار والقدرة عليه ولا يخفى

ان هذا لا دخل له بكون افعاله تعالى معللة بالاغراض وعدمه بل مبناه على ان الشيء

الشيء صار علة لعدم تعلق الارادة به وهو لعدم صدوره منه وهذا صحيح سواء كان

كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ام لا الا ان الحكماء والقائلين بامتناع كون

افعاله تعالى معللة بالاغراض قائلون بهذا القول ويثبتون العلل لافعاله تعالى

بلا شبهة فالمراد ان هذا المنافي مذهب الاشعري من نفي الغرض لا ان كون هذا
الاستغناء بالغير وعدم منافاته للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة اذ لا معنى لذلك
كما لا يخفى فلا يرد ما قيل ان مجرد الوجوب الغيري هو المشترك بين المعتزلة والاشاعرة وبعض الاشعرية
القائلين بان الفعل بسبب الارادة يصير واجبا وان هذا المنافي للاختيار لكن لا يكون
صدور الارادة واجبا بسبب الغير اما وجوبه بسبب الارادة الواجبة للداعي فلا
يقول به الاشعري بل يقول بمنافاته وذلك الوجوب للاختيار ومناط الاستدلال
ليس هو الاول اي مجرد الوجوب الغيري حتى يقال ان القول بعدم منافاته
للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة بل مناطه هو الثاني اي الوجوب بسبب الارادة
الواجبة للداعي والاشعري يقول ان هذا ينافي الاختيار فكيف يقال لم يقل بعدم
منافاته كيف وهذا الوجوب للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة ثم يصح هذا
على مذهب المعتزلة وهذا هو مراد شارح الشرح وكيف يتوهم ان مناط الاستدلال
مجرد وجوب الفعل بالوجوب الغيري المشترك بين المعتزلة والاشاعرة فان هذا غير
على الحسن والقبح الذاتيين ولا دخل لذاتيتهما في لزوم الاكتساب بهذا المعنى
الدفع ظاهر على ان حمل عبارة شارح الشرح على ما ذكره كما زعم اعلم ان القول
بكون افعاله تعالى معللة وما يشتمل على اسباب مع كونها غير معللة بالاغراض
مما لا يعقل لكن الظاهر ان المراد بالغرض لم يكن ما هو المشهور من انه الباعث على اقدام
الفاعل فلا خفاء في ان جميع تلك العلل والاسباب اغراض بهذا المعنى وان كان
المراد به النفع العائد اليه تعالى فلم يقل احد بجوازه او الى العبد فلم لا يكون ذلك
الظاهر ان المراد بالغرض ما كان للفاعل شوق وميل اليه وهذا ممتنع في حقه
تعالى اذ الشوق والميل لا يعقل ضرورة بالنسبة الى شيء ما لم يكن في ذلك الشيء
الفاعل كمال له وذاته تعالى كامل في حد نفسه لا يستكمل بشيء من افعاله لاستحقاق

لافعاله

لا فعاله تعالى اغراض بالمعنى المذكور نعم يشتمل افعاله على منافع ومصالح لا يكتنه
لا يكون له تعالى ميل وشوق الى تحصيلها لما عرفت مرارا ما لم يكن في تحصيلها حصول
كمال لكسب طبع الفاعل لم يكن له شوق وميل اليه فالحكماء يريدون بالغرض
هذا المعنى فالخصم ايضا ان اراد به هذا المعنى فالنزاع معنوي والحق مذهب الحكماء وان لم يرد
معنى اخر فالنزاع لفظي واما الاشاعرة فكأنهم تكلموا بالحق من حيث لا يشعرون وتحقيق
ذلك في موضع اخر وانما اوردت هذه الجملة ههنا لتكون على خبرة في كل ما ذكر ههنا
فتأمل ورفع بان مخالفة الامر اه قد يقال انه يجوز التعذيب في الآية يكفي
ان يكون تمسكا بكرمه وفضله تعالى لا باعتبار فعل المكلف فاستحقاق العذاب
بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الآية الشارح اشارة
الى انه ان كان فليستفض على اصحاب الامامية القائلين بجواز العفو قال اقول لكن
ان قوله اه هذا راجع الى ما ذكره الشارح في الجواب كما اشار اليه في الحاشية وتحرير
ما منعه قال اقول منع كيف اذ لا يمكن جعل الذات اه يمكن ان يعني المراد بالذاتي انه
ثابت للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع والعرف والعادة ومن قطع النظر الى موافقة
مصلحة او غرض وهذا اعم من ان يكون ثابتا له لذاته او بالوجوه والاعتبارات
ولذلك تصدى لذكر عرض الشرع والاصل ان النزاع في اتصاف الافعال في نفسها مع
قطع النظر عن الشرع والعرف والعادة بالحسن والقبح بمعنى الملائمة للعقل وعدمها لا بمعنى
موافقة غرض احد او مصلحة وعدمها وظاهر ان اثبات هذا المعنى يتوقف على المصلحة
ما ذكره المستدل فتأمل قال وتوضيحه ان الحكم بحسن الصدق اه انت خبير بان هذه
مكابرة صريحة كيف وانا نعلم بديهة انا اذا قطعنا النظر عن المصلحة العامة القضايا
نحكم بالحسن بل اذا لم يكن موافقا لمصلحة احد انه يكون كمال ذلك بل اذا كان مخالفا
للمصلحة العامة اليهم يكون ~~كمال ذلك بل اذا كان مخالفا للمصلحة~~ نحكم العقل بديهة بحسن الصدق

105

وكذا الحال في العدل واليه نقول لا شك ان حكم العقل بحسن الصدق ليس هو بمحض حكمه بكونه
موافقا للمصلحة حتى يكون معنى الحسن فيه هو موافقة المصلحة ومن ادعى ذلك في اهل الاصطلاح فلا يستحق
الجواب غاية الامر ان في ان حكمه بحسن الصدق بناء على تضمنه المصلحة العامة وبهذا لا ينافي
مقصودنا بل نؤيده اذ قد ثبت الحسن بالمعنى المراد في الصدق بل في بعض ما يكون متضمنا للمصلحة
العامة مطلقا هذا اتم ما ذكره الفلاسفة لا يخالف ما ذكرنا اذ ليس مرادهم ان الحكم بحسن العدل
مثلا انما هو بمجرد كونه موافقا للغرض بل مرادهم انه اذا جرد العقل النظر عن جميع الامور
الخارجية ولاحظ مفهوم العدل من غير النظر الى المصالح والمنافع المترتبة عليه لا يحكم بحسنه
بخلاف قول الواحد نصف الاثنين فانه اذا لاحظ مع قطع النظر عن جميع الامور
الخارجية يحكم به وهذا لا ينافي انه اذا لاحظ المصالح والمنافع المترتبة على العدل
حكم بحسنه بالمعنى الذي ذكرناه وهو ظاهر وبما قررنا ظهر حال ما ذكره بقوله او منع الضرورة اه
لانه ان سلم جميع ما ذكره المستدل فلا يمكن ان يكون الحسن والقبح باحد من المعاني الثلاثة
المذكورة اصلا كما ذكره المحشي ايضا وان لم يسلم فيرجع الى الوجه الاول وقد عرفت ما فيه بل
قال ان غير الاسلوب اه قال شارح الشرح وكان في قوله او منع بلفظ الفعل اه
الى ان هذا ليس بتغيير الكلام المتن بل منعا اخر انتهى ولا يخفى انه يمكن تغيير كلام المتن
بما ذكره فلا وجه لما ذكر والمذكور ههنا منع كونه بلفظ الفعل بل كونه لم يكن مصدرا
معطوفا على المجرور بحرف الجر هذا ولكن المحشي اشار بما ذكره الى تزييف ذلك حيث قال لتغيير
الاسلوب حيث لم يقل او منع كما هو مقتضى الاسلوب بل قال او لمنع لا يجاوز الا
ان هذا من خصائص الموجه المتن وهذا يكفي لتغيير الاسلوب لا لانه تغيير الكلام المتن
كما زعم شارح الشرح ولا يخفى ان هذا صحيح لو كان منع بلفظ الفعل او بلفظ
المصدر مع اي رفع تقدير قال ان وفي النهاية انا نعلم اه هذه العبارة ما وجدناها في
نهاية العلامة ره فلعلها كان لغيره الله وكان الغرض من نقلها ان فيه تعريضا بجواب

حسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فقد توجه ما قال الشارح في مقابله نعم لو ان منع ما ادعاه
لو امكن فافهم لانا نعلم انه يختار الصدق اه مكابرة ظاهرة فقد صدرت عن بعضهم اوعناد
والله الموفق للسداد او منع كون اختيار الصدق اه اي منع كون اختيار
الصدق على الكذب لكونه حسنا بالمعنى المتنازع فيه لم لا يكون لكونه حسنا باحد المعاني
الثلاثة المذكورة سابقا وفيه ما لا يخفى لانه قد فرض التساوي في الشرع والعرف والعادة
والمصلحة وعلى هذا التقدير لا مجال للقول بكون اختيار الصدق لكونه موافقا
للشرع او الغرض وهو ظاهر غاية ما يمكن ان يقال ان هذا التقدير محال وهو قد سلم جوازه
على تقدير التقييد بالامور الفارقة وكيف لا يكون جائزا وانا نعلم قطعا انه اذا
فرض ان شخصا له عقل سليم ولم يكن عارفا بالشرع او عرف او عادة ولم يكن مصلحة
الصدق والكذب ومفسدته بالنسبة اليه على السواء فلا شك انه يختار الصدق
ولذلك ايضا ان سلم هذا الفرض ليس محالا بهذا ولكن يورد هذا الدليل بحيث
يلزم كون الحسن ذاتيا للصدق بان يقال انا اذا قطعنا النظر عن جميع الامور
الزائدة على ذات الصدق سواء كان لازما لها او مفارقا عنها ولاحظناه
بذاته من غير ملاحظة امر اخر اصلا ولا حظنا الكذب ايضا فلا ريب انا نختار الصدق
ولولا ان حسنه ذاتي لما كان كذلك والقول بانه يرجح لا لمرجح انا نختار الصدق مكابرة
مع ما فيه وفيه ما فيه اما اولا فلان قوله اه لا ارتياب عليك ان الشق
الاول من هذا الترديد وان كان ملائما لما سبق منه من صدر البحث في توجيه
كلام الشارح لكنه صريح جدا لا ينطبق عليه كلام الشارح ولا كلام السيد اصلا
وهو ظاهر بل الصحيح هو الشق الثاني وليس تعبد على عبارته وقد سبق منه ليس توجيه الكلام
الشارح في صدر البحث وبعض عباراته هناك مشعر بان يكون حاصله لم المراد
من قوله حسن في حكم الله انه بالنسبة اليه تعالى حسن لكن الفعل لا يحسن ان

١٠٦

الزم في الحسن والقبح الذي يكون بالنسبة اليه تعالى اتفاقهما فان كل منهما وكل حسن فرع ما ذكره بعينها
ملازم ذلك الوجه فلا حاجة الى هذا الوجه ايضا وانما قلنا بعض عبارته مشعر بما ذاك لان
ظاهره ان مراده من ذلك الوجه هو الوجه الاول الذي ذكرنا بهاك لكلام الشارح
وهو ان المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم بان الحسن
ان يحكم الله تعالى به او القبيح نهى او لا يعد لم لعال انه على هذا الوجه ايضا ينطبق عليه
ما ذكره بعينها اذ لا يسلم هذا المعنى للحسن والقبح الصادق اليه تعالى وهو الحكمة تعالى بالحسن
والقبيح معقول بعينها انه لو سلم ذلك فرضا فلا يلزم في حق الله تعالى والكلام في المعتزلة الذي
كل الصادر افعاله تعالى الا [illegible] ما ذكره المحشي
بقوله لا يصح قوله وكلا منافيه لان ذلك امر قد ذكره الشارح ولا اعتراض عليه
السيد اذ قد عرف ان كلام الشارح بهاك على جميع الوجوه مشتمل على تفصيلات
زائدة عنده [illegible] لم يكن المراد من قوله وكلا منافيه ان كلا منافيه الى فيستفيد
بهذا المراد لكنه لا يوافق قوله لان الحجة الا بالتوجيه الذي ذكرنا فافهم واما ما قال
بعض الفضلاء من انه لو كان مراده كل هذه [illegible] توجيه قوله لانه فان قوله
وما نسبته الى الذات لا ربط له بذلك لان ما نسبته الى الذات لا يكلف
بهما بل يكون من ذات فعل العبد حسن او قبيح ولا يكون من ذات فعله تعالى ذلك واين
هذا من احد فيه بالذات الا ان يثبت ان فعله وفعله تعالى متساويان بالذات
وليس كلامه اشارة الى هذا مع انه لا يمكن اثبات ذلك فهو كما ترى اذ لا يلزم ذات
الصدق واحد لا يكلف ضرورة سواء كان منا او منه تعالى وعلى تقدير [illegible]
فقط الا مران يكون ما ذكره السيد في جواب لانه على سبيل الاستظهار ولا باس
به فتامل وقد وجه هذا الفاضل كلام السيد بان المراد ان اختيارنا الصدق على تقدير
الثبوت لا يدل على اختياره تعالى حتى يكون الفعل حسنا في نظره تعالى ويكون حسنه منظورا

في امر الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والكلام في افعال المكلفين ونظره الله تعالى
بمعنى انه هل يكون في الفعل سوى امر الله تعالى ونهيه شيء منظور لله تعالى لوجوده او لهيئته في الفعل
الكلام انه لو سلم ان ذات الفعل ام الوجب الرجحان في نظره تعالى فلا يلزم ان يكون
الامر راجحا في نظره تعالى قال ولا يتوجه عليه سوى ما اورده بقوله لانه ولا يرد عليه
ما اورده المحشي فتامل ولا يخفى ان هذا مع انه لا يوافق الشطر الذي ذكره يرد عليه ان اراد
حكم العقل الصحيح بان هذا الشيء حسن اما مطلقا او من العبد مثلا ويكون له رجحان عنده تعالى بسبب
انه يكون في نفس الامر كذلك واذا كان الشيء في نفس الامر حسنا راجحا فلا شك انه يكون عنده تعالى
كذلك ضرورة علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليها في نفس الامر وبعد علمه كذلك لا يكون الحكم بما في نفس
نفس الامر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انه يكون ان يكون الشيء حسنا منا وقبيحا منه تعالى وهذا المعنى مراده
بل هذا هو الوجه الذي ذكره المحشي ولا يكون ان يكون الشيء حسنا في نفس الامر ولا يكون في حكم
الله تعالى كذلك بل يكون مستحيا عنده تعالى ومنهيا عنه وكذا لا يكون ان يكون مستحسنا عند العقل وفي
نفس الامر ويكون حسنا عنده تعالى وما مر به [illegible] فلا وقع في البحث المذكور واما ما ذكره
من انه يتوجه ما اورده بقوله لانه ففاسد اذ حاصل البحث انه يكون ان يكون الشيء حسنا
عند العقل ولا يكون حسنا عند الله تعالى اذ لا يكون راجحا عنده تعالى لعدم مرتبة وطلبه
لانه لا يكلف بالذات او بعض الاشياء الا حسن عند العقل وهو لا يكلف فيه بل
يكون عنده تعالى الصادر حسنا عند العقل لكن الكلام في انه يكون ان لا يكون حسنا عنده تعالى
فلا يلزم التخلف ولا يكون لانه مع متجها بل جوابه هو ما ذكرنا من انه لا يكون ان يكون نظره
تعالى مخالفا للعقل الصحيح فتدبر الظاهر ان مراد الشارح انه الظاهر ان هذا
هو بعينه الشق الثاني الذي ذكره في توجيه كلام السيد الا انه حذف حديث لزوم الكلام فينبغي
لئلا يتوجه ما اورده على السيد فتدبر وقد اجاب بعض الفضلاء عن البحث عن هذا الوجه
بان الدليل ادل على حسن افعاله تعالى انه تعالى لو فرضنا ان [illegible] صدر تعالى

وكذبه في جميع المقاصد لان العقل صدقه تعالى ولو لم يكن حسن صدقه تعالى ذاتيا لما كان كذلك
وفيه ما فيه اذ ظاهر ان المراد مما ذكر في الدليل من انه آداة تحسن الصدق والكذب
في جميع المقاصد ان العقل الصدق انه كان الصدق اي الصدق ولا لكذب لما انه
حكم بحسن الصدق وظاهر ان هذا الامر في حقه تعالى بل احسن العقل صدقه تعالى هو معنى حكم
بحسن صدقه تعالى فلو تمسك بهذا الحكم فهو الدليل الذي دل الذي ادعى فيه حكم العقل مع
قطع النظر عن جميع الامور بحسن الصدق مطلقا من غير العرض للعبد وانما في تعالى مع ان
ما ذكره في دليل ولو سلم يدفع هذا النقض بل بطل ايضا ونقول انا لا نم حكم العقل بحسن الصدق
في حقه تعالى النص بل المسلم هو حكمه به في حق العبيد ولا يمكن القياس كما يظهر من النظر
الشطر المذكور فتدبر ويكون ما هو حسن بالنسبة اليها اعم من ان يكون ما هو حسن
بالنسبة اليها حسنا عنده تعالى النص بالنسبة اليها كما عرفت فتذكر واعلم انه يجاب عن التنظير
المذكور لابطال حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا فوق انه لا احسان لحكم العقل بدليل ان
العقلاء متفقون على ذم السيد لو ترك عبده واماؤه يموج بعضهم في بعض و… بكون
الفعل حسنا وهو مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد فعل الله ذلك بعباده كما في تمكين الكفر
والفسق وكذا العقلاء متفقون على ذم القائل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم
وقد فعلها الله تعالى كما في الامراض الطبيعية والامراض للطفل وقد ام …
بها كما في يوم النحر … للطفل ولا يعترف منكم لا ضطرار الله تعالى الى الهيئ في نفس الضرورة
معارضة ولا الامر به والجواب ان حكم العقل بحسن بعض الاشياء وقبح بعض
معلوم بالظاهر فالتشكيك فيه تشكيك في مقابل الضرورة فلا يسمع وبهذا كالحكم
بحسن الصدق وقبح الكذب على تقدير الاستواء في جميع المنافع والمضار لكنا لا ننكر ان
بعض الاشياء لا نشهد حسنها او قبحها بل لكن في ظن من لا يعول انه على الحكم به العقل مع قطع
النظر عن الشرع وغيره ولا يكون ذلك في الواقع بل يكون الحكم به عند العبد بالشرع لو لا يكون له

١٠٨

حسن او قبح في الواقع ويكون الحكم به بسبب سوء الاستعدادات او ملاحظة العادات او يكون
حكمه في بعض الصور فيغلط الوهم فيتوهم ان الحكم كذلك في جميع الصور الى غير ذلك من الاحتمالات
وح نقول ان الحكم بقبح تمكين العبد من المعصية لعله ليس من الحكم العقلي بل انما الحكم به عند التعبد بالشرع
ثم بعد ذلك يصير ملكة للنفس فيظن انه الحكم به من العقل مع قطع النظر عن الشرع وح نقول انه تعالى
عالم السرائر والخفيات فقد علم ان التمكين من العبد قبيح منهي عنه وعلم انه ليس منه تعالى
فعل ذلك ولو سلم ان الحكم به عقلي فنقول الحكم في هذا المثال انما هو في حق الله تعالى
النص فلا اشكال واما الحكم بذم القائل والمولم فلو كان عقليا فانما هو في صورة يكون
ذلك مخالفا للغرض للمقتول والمولم ولم يكن مستحقا له واما اذا لم يكن كذلك بل يكون صلاح
في ذلك كما في امانة المؤمن واصابة الالم او يكون مستحقا له كما في الكافر فليس بقبيح … وبهذا
ويكذا الحال في كل فعل يشكو انه فتامل والمراد بتمكين العبد من المعصية رد على
الاشعري العلامة حيث قال ان المعتزلة لما قالوا ان فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى
بل بقدرة العبد فلا يمكن من الله على مذهبنا فكانه فهم من تمكين العبد هو اعطاء العقل
بقدرة المعصية للعبد على مقوله الاشعري في افعال العباد وورود الرد ظاهر جدا
قلت النظر من مقدمة الرسالة من تعالى نظر من يقدمه من جهة الصفات الفعلية ككون الله مرسل الرسول
مثلا والظاهر ان معرفته تعالى من جهة هذه الصفات ليست بواجبة عنده لم فلا على
حمل الكلام على ذلك فالوجه هو الوجه الثاني فتدبر حيث لم يتصور ذلك والقول بانه
لكم عقل كل شخص بانه المذكور لحفظ وكتب البعض لعلم ظاهر بعيد جدا فافهم والجواب
ان احتمال الوجوب يفيد انه لا يمكن اذا حكم العقل بقبح التعذيب قبل العلم
بوجوبه فلم يمكن احتمال الوجوب ايضا وهو ظاهر لكن يمكن ان الوجوب العقلي على تقدير
الامر بتحقق ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والالزام كما ذكره لكن الوجوب على
… كونه يترتب عليه الثواب والعقاب لا يتحقق الا بعد تحقق العلم بالوجوب كما في الشرعي

وهذا خلاصة ما ذكره المحشي في حل العلاوة فافهم ولو حمل السمع على سمع الشرع لأن
اللازم هو ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى سواء كان قبل السمع او بعده
لذكر حمل السمع فقط على سمع الشرع ولا يعرف انه لا معنى للترك لهما فالوجه ان يكون المراد قبل
السمع او حكم العقل مع قطع النظر عن السمع ويكون في مقابل حكمه من جهة السمع او يوله الى حال
حال بعد السمع الى المعاشرة وعلى الوجهين يكون المراد انه يلزم ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة
الكذب اليه تعالى ويلزم منه ان لا يحكم بصدقه اصلا اذ لا يمكن اثبات ذلك من الشرع ايضا
على ما ذكره فلا حاجة الى الحمل على الشرع واما التعليل الذي ذكره المحشي بقوله اذ القول بعده اه
فلا وجه له اذ هذا هو بعينه ما ذكره الشارح اذ امتناع الحكم بقبح كذبه هو بعينه عدم الحكم بتعقيب
بصدقه اصلا فليس الا اجمال الذي اشتبه به ما لم يذكره الشارح حتى يقال انه يدل عليه
الا ان يقال المراد انه في كلام المصنف وقع منزلا ويكون غرضه من التعليل ايراد ما ذكره الشارح
بهذا الاجمال الذي ذكرنا وهو ان الحكم العقلي يتحقق بعد السمع لكن لا من جهة السمع مع انه يعلم
صريحا حمل الشرع على الشرع لا وجه له او وجه في الجملة وكأنه جعل عدم الحكم بالصدق مقصدا او مفروضا
عن امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه واحدا في تعليله قوله ولا بالعقل لان المعروض
عدم حكمه مطويا لظهوره وح يكون قوله قبل السمع في المقدمة الاولى على سمع الشرع
لكن الظاهر انه ليس غرض الشارح ذلك بل عدم الحكم به مطلقا اذ لا يمكن اثبات ذلك من
السمع للزوم الدور على ما قلنا فتأمل ارتفع الوثوق عن كلام الرسول وكمال النص
يكون المراد وارتفع الوثوق عن كلام الله تعالى عن ذلك ولعل ما ذكره المحشي اظهر لم الظاهر
من كلام المصنف موافقا للمذهب لعل المراد الاول هو جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب والثاني
امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب والتثليث ونحوهما الى الله تعالى وهذا اصح ولا وجه لما ذكره
الشارح من حمل امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى داخلا في المراد الاول وما يلزم من التكلف
لذلك وما قاله شارح الشارح من انه لو اول كلام المصنف على ظاهره لما كان لتوسيط قوله قبل

السمع بل من نسبة الكذب والتثليث حاجة بل كان المناسب تقديمه على الكل او تأخيره عنه اه وسهل
كما لا يخفى يحتاج الى التقدير العلم بهذا انما يحتاج اليه لو لم يؤول ما اورده الشارح في تقرير الجواب
والا فحاصل الجواب الذي ذكره الشارح يمكن ان يقرر بحيث لا يحتاج الى التقدير وهو ظاهر لا يخفى
ان هذا الدليل قوي والجواب ايضا مقرر اذ ظاهر انه لا مدرك غير العقل العقلي كما شهد به
المصنف وكذا ما ذكره في الجواب عن الثاني سخيف جدا والحمد لله رب العالمين
الشارح لما لو وجب لوجب لفائدة اه يمكن ان يمنع ذلك بناء على ما اشرنا اليه
في صدر البحث من ان الحسن ما كان ملائما للعقل وذلك لا لوجب ان يكون فيه فائدة
بل يجوز ان يكون ذات الشيء بذاته ملائما للعقل ومحمودا حاصلا مع قطع النظر عن اشتماله
على فائدة وذلك كما يكون في المحسوسات ايضا ملائمة للحس بذاتها مع قطع النظر عن
اشتمالها على الفوائد فتأمل الشارح كان عبثا وهو قبيح اعترض عليه العلامة
في المواقف بان هذا لا يمشي على مذهب الاشاعرة فان جميع الاحكام عندهم كذلك
لانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل لفائدة ولا لغرض فلا معنى للعبث الا ذلك وايضا
فنقول ان كون العبث قبيحا مبني على قاعدة الحسن والقبح ولا قبح عند الاشاعرة
واعترض عليه ايضا بان هذا الدليل يقتضي وجوب الشكر شرعا ايضا ويمكن الجواب بان هذا
الزام على المعتزلة فالغرض ان الشكر ليس بواجب عقلا بناء على مذهبهم في الحسن والقبح العقليين
فاندفع الاعتراض المنقول اولا وكذا ما ذكرنا بقولنا وايضا وهو ظاهر واندفع الاعتراض
المنقول ثانيا ايضا لانه اذا كان الزاما يلزم نفي الوجوب الشرعي بناء على هذه القاعدة
ولا محذور على الاشاعرة لانهم لا يقولون بها ويمكن ان يجعل هذا الدليل برهانا بناء على ان
نفي الحسن والقبح فيكون العبث قبيحا عقلا ويتم الدليل وان لم يصح فلم يجب الشكر ايضا
عقلا وهو المطلوب ولا يتوهم ان هذا ينافي كون هذه المسئلة بعد التنزل عن المسئلة السابقة
فافهم ويمكن ايضا الجواب عن الاعتراض بانه لو اوجب الوجوب الشرعي لكان لفائدة الا حوم

لا ينافي عليهم لانه لا يقول العقل بالحكم فالا فائدة فيه دون الاخرى عن الوجوب الرابع الى تعالى من الحسن والقبح تم

لعدم صلاحية ... لنفي ... الوجوب ... عندهم

وهو وان لم يستقل العقل بها لكن الله تعالى عالم بها فتأمل لان فايدة الكشف انما يكون
ما في الواقع فان حلت الكشف ما في الواقع انما يحصل اذا كان في الواقع واجبا ولكن لان
العبث لا يكون واجبا في العقل قلت هذا يلزم الاستدراك لانكم اذا سلمتم بانه لا يكون في
الواقع واجبا ثبت مطلوبكم ولا حاجة لكم الى القول بان الله لا يوجبه وهو ظ على ان في
هذا الكلام شعرا بان الله تعالى يكون كذبا لان الكتاب هو الكشف عن حكم العقل في
الواقع ووجب مع انه ليس بواجب فالمفسدة هو لزوم كذبه تعالى لا الارتكاب للعبث
فتأمل والاظهر ان يجاب عن اصل السؤال بان الكتاب يصدق وامره كقوله صلوا ليس معنى ان
الصلوة في نفس الامر وجبت عليكم لا عند الاشاعرة ولا عند المعتزلة بل معناه ان الكتاب
الصلوة وطلبها لكن المعتزلة يقولون ان كل ما اوجبه الشارع يكون موافقا لما في الواقع فيكون
معنى صلوا وهو ايجاب الصلوة موافقا لما في الواقع من وجوبها لكن ليس معناه الا في الواقع واجب
ومع الكشف ليس الا الموافقة المذكورة ونحن نقول اذا كان عبثا لا يكون على الله تعالى
ايجابه وامره به وان حصل انه يلزم الامر المفسدة اذا كان خاليا عن الفائدة من وجهين
احدهما انه يكون عبثا فلا يحكم العقل بوجوبه وثانيهما انه عبث فلا يوجبه الله تعالى
وظ هذا ان كلام الوجهين صحيح لا خفاء فيه والقول بانه يكون ليكون في الواقع واجبا
فاوجبه الله تعالى بناء على وجوبه الواقعي فقط جدا لان هذا الشيء لكونه عبثا يمتنع
وجوبه الواقعي وظ ان هذا لا يوجب الاستدراك بل كل من الوجهين يصلح لحمل كلام
المص عليه كذلك فلو كان الكتاب تعالى يعلم انه في الواقع وجب لاجل ذلك على هذا يلزم الاستدراك
ظاهرا في الوجه الثاني لان حاصل الوجه الاول على هذا انه عبث فلا يكون واجبا
في الواقع والثاني انه عبث فلا يقول الله تعالى انه واجب في الواقع لانه ليس واجبا في
الواقع فيلزم التطويل اذ حدث قول الله تعالى عبث وبالجملة ان الاستدراك في الوجه الاول
ذكرنا ابعد منه في هذا التوجيه جدا وان كان لا بعد ليس انه لا يمكن به ذلك التوجيه

ايضا

ايضا والامر في لزوم هذا الاستدراك سهل بل الغرض توجيه كلام المص بوجهين
وان كان في احدهما التطويل ثم يرد عليه ما اوردناه فتأمل قلت المراد
انه لا فائدة فيه اصلا اذ لو كان ذلك في الواقع واجبا فيكون سببا لكشف ان الكتاب
صح معلوما به ولا حاجة الى فائدة اخرى للترغيب بل مجرد وجوبه الواقعي كاف للعمل
به والقول بانه ليس في الواقع واجبا كلام اخر ولم يخرج الكشف عما في الواقع الا ما فصلنا
في الحاشية السابقة ويمكن ان يحمل على ان لا افعال له كان حاصله ان في الافعال
صفات لكن ذلك لا يوجب ان يكون في الواقع واجبا بل الامر ذلك سببا لان يكون
واللزوم من الله تعالى واما المعتزلة فيقولون ان الافعال بها يصير وجبه او حرمه عند
العقل ويحكم الواجب تعالى ايضا على مقتضى حكم العقل والظاهر انه لا يحصل لهذا المذهب
اصلا لانه ان كان الشيء مع هذه الصفات يستحق فاعله المدح او الذم البتة فهو
واجب او حرام في الواقع ولا معنى لغير فحينئذ مع قطع النظر عن ايجاب الله تعالى وان
لم يكن كذلك فلا وجه لايجابه تعالى او تحريمه له ولو قيل ان المراد ان هذه الصفات توجب
المدح او الذم لكن يجب بحكم العقل البتة بانه يجب فعل ذلك الشيء او تركه ما لم يوجبه
الله تعالى او يحرمه فنقول انه اذا لم يكن مع هذه الصفات يجب بحكم العقل وجوب
فعله او تركه لا وجه ايضا لايجابه تعالى او تحريمه اصلا اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا في صدر
البحث من انه يكون ليكون في الافعال صفات حسنة او قبيحة لكن لا يوجب ذلك الثواب
والعقاب ما لم يحكم الشارع به لا بالكتاب او التحريم فيستحق لهما ح وفيه تكلف لكن على
هذا لا يتعين حمل متنا على الوجه الثاني على هذا المذهب اذ ليس الكلام في هذا المقام في
ترتب الثواب والعقاب بل في اصل الوجوب وهو ثابت في الواقع البتة على
الدليلين فلا وجه للتوجيه الثاني فتأمل نعم الدليل ان الكتاب يعم الاحكام جميع
انواعها لكن ليس لوجوب وذلك مثبت لعدم وجوب جزء منه كفعل الواجبات

مسئلة وليس المراد ان السلب الكلي بعد ان كثيرا من اجزائه ليس بواجب والمنافرة
الطلاق الذي ايجاب الكلي والسلب الكلي على هذا المعنى بينهم ثم اذا كان الشكر ما يستدل
العبادات فيلزم ان لا يكون اثم في ترك على من لم يبلغه دعوة النبوة عند المعتزلة ايضا اذ العقل
لا يمكنه وضع العبادات على النهج المخصوص فلا يصح قول الشارح فلا اثم على من لم يبلغه دعوة
النبوة خلافا للمعتزلة والجواب ان الاثم عندهم بحسب ترك الافعال التي يستقل العقل في
وضعها وان لم يكن في ترك بعض الافعال فتامل والعبادات لما كانت وسيلة اه
الاولى ان يقول بدل هذا ما قاله الابهري من ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى
عليه الى ما خلق لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته والمال الى اسباب التعيش مدة العمر ليتوسل
به الى معرفة الصانع وما له من الصفات وتكميل النفس بالمعارف العقلية فوق التذاذها
باللذات الوهمية والحسية [illegible] ما ذكره بقوله لان بعض العبادات [illegible]
لقوله وفيه بحث واما على ما ذكره فلا يتوجه عليه ما ذكره اصلا لان جميع العبادات
وسيلة الى الوصول الى جانبه المقدس والتقرب لجنابه الاقدس فاستعملها امر تعالى ولقد
خصوصا اذا علم انه مما امره [illegible] فمنشأ النزاع في ان شكر المنعم هل هو
مع قطع النظر عن انه مامور به من الله تعالى واجب عقلا ام لا ثم اذا كان واجبا على
ما تقوله المعتزلة يكون امر الله تعالى به كاشفا عنه وموافقا له فالقول بانه اذا علم
انه مما امر الله تعالى به تحقق الفائدة لا اتجاه له الا ان يقال النزاع في ان الشكر المنعم
الذي امر الله تعالى به هل هو واجب عقلا اي هل يحكم العقل بوجوبه وان كان مع قطع النظر عن
انه مامور به منه تعالى ام لا فيصح هذا العذر ما ذكره من جانب المعتزلة لكنه بعيد بل
ان نزاعهم في هذا المقام ما يستفاد مما ذكرنا وليس نظرهم الى ان امتثال اوامر الله تعالى
ونواهيه واجب عقلا ام لا فتامل ومن المعلوم انتفاء العلم بالفائدة اه
هذا انما ما ذكره المحشي من حدوث العلم بانه مما امر الله تعالى به ممنوع اذ لا يستقل العقل

[illegible]

لكل عبادة

كل عبادة لعلم الفائدة جاء على انه مما امر الله تعالى به وان ترتب الفائدة على ما امر به
الا ان يقال ان هذا راجع الى الجواب بالقول بانه يكفي العلم بالفائدة مع قطع
النظر عن انه مامور به من الله تعالى لكنه بعيد من عبارته بل كلامه محمول على [illegible] فتامل
ثم اقول ويمكن دفعه ايضا بانه يمكن ان يقرر النزاع ههنا بوجه احسن بان يقال
ان شكر المنعم هل له الوجوب العقلي بمعنى انه في الواقع هل هو واجب مع قطع النظر
عن الشرع وان لم يحكم العقل به ولم يعلم وجوبه لا بالضرورة ولا بالنظر وما يشبههما او انه
هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم وجوبه ام لا فلو كان على الوجه
الاول فالدليل الذي ذكره الاشاعرة مما لا اتجاه له اذ يقول انه يجوز ان يكون فائدة
لا نعلمها اما في الاخرة او في الدنيا كدفع العقاب او زيادة النعمة الى غير ذلك واما
لو كان على الوجه الثاني فيشكل الامر والجواب عن الدليل بما ذكرنا من انه لا يلزم في
حكم العقل بوجوب شيء كون فائدة بل هو يحكم بوجوبه لذاته او بما ذكره من ان
خوف العقاب متحقق وبه يزول او كدرت اللذة العقلية وانه يحصل في جميع العبادات
وان كان بوجه جامع في مقابل الدليل لكن يكفي يبطلها بانا لا نحكم العقل بوجوب العبادات
اصلا وكيف يدرك العقل ان صلوة الظهر اربع ركعات يترتب عليها الثواب
دون خمس ركعات بل ليس هذا الا من شأن العالم الخبير جل شانه نعم لو كان النزاع
في ان الشكر هل يحكم العقل بوجوبه باعتبار انه مامور به للشارع لكان الحق هو الوجوب
واما مع قطع النظر عن الشرع فالظاهر دعوى حكم العقل بوجوب بعض انواع الشكر كالتعظيم
والاجلال للمنعم واما حكمه بوجوب جميع ذلك فكلا اذا عرفت هذا فنقول ان
المحشي حمل النزاع على الوجه الاول وقال ان منع الوجوب العقلي ليس مراده واجاب بارادة
منع عدم تحقق الفائدة الدنيوية بارادة منع عدم تحقق الفائدة الاخروية لكن ربما
يعترض على الاول بان ما ذكره من الفائدة الدنيوية وهو الالتذاذ لا يصلح لذلك لان

الكلام في انه لا فائدة فيه نفسه حتى يكون واجبا بها ويكشف الشرع عن وجوبه بيانه
ط ان الالتذاذ لا يصلح لذلك اذ هو انما يحصل بعد امر الشارع وكشفه الموقوف على
وجوبه في نفس الامر الموقوف على حصول الفائدة فيه هذا والجواب انه ليس مراده ان
الالتذاذ فائدة يصير منشأ للوجوب بل المراد انه يمكن ان يكون في الواقع مشتملا على
فائدة دنيوية وبسبب ذلك كان واجبا واما نفعل وامتثالنا لم يكن لسبب
الالتذاذ والحاصل ان حدث الالتذاذ لاجل امتثالنا للشكر لا لاجل وجوبه
الواقع وهذا كما قال او او كان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث
لا مرجح في ان مقصوده بيان فائدة الفعل بعد القول بانه يجوز ان يكون في
الواقع فائدة لاجل اصل الوجوب لكن فيه انه لا حاجة الى التمسك بالالتذاذ لاجل
الفعل بل يكفي ان يبين ان الشرع لما كان كاشفا عن الوجوب وكفى فائدة فيه
فذلك يصير منشأ للفعل فلا يلزم عبث والامر فيه سهل فتامل   الشارح وايضا
ان احتمال لا لزم المحظور اه لا حاجة للمعتزلة ههنا الى دعوى ذلك بل يكفيهم ان يقولوا انه
في الواقع واجب لسبب اشتماله على ما يحصل به الامن من العقاب هذا اذا كان
النزاع في الوجوب الواقعي ولو كان في العلم بالوجوب ايضا يكفيهم ان يقولوا انا
نعلم وجوبه لانه يحتمل العقاب وبه يزول ذلك الاحتمال وان لم يخطر ذلك ببال بعض
الناس لسبب انهم غافلون عن ذلك وهي سبيل انا بعد ملاحظة تلك الامور نحكم بوجوب
الشكر وان كان بعض الناس كان غافلا عن ذلك ولم يحكم بوجوبه وكان من همهم
ان الشكر واجب على جميع الناس وكلهم يحكمون بذلك ولو لم يعقله لعقلوا بذلك
ولذلك ارتكبوا ذلك القول فتدبر   الشارح بل اللقمة بالنسبة الى الملك اه
قال شارح الشرح في هذا انما يؤكد الاستهزاء واما ما زاده الشارح من ان الشكر المنعم
العبد فيقال بقدر امن شكر المنعم فلا يؤكده بل ربما يخل به لان مبنى الاستهزاء على قلة

النعم

النعم وكره الشكر اذ لا يخفى عليك ان الاستهزاء انما يحصل بكثرة الشكر للمولى قليلة بالنسبة
الى المنعم لكن تحقق شكر قليل لا يليق بجناب المنعم وعظمته اصلا وشارح الشرح نظر الى الاول
ونظر الشارح انما هو الى الثاني ولذلك ذكر تحرك الاصابع بالنسبة الى الملك وقال ان شكر
العبد اقل شيء بالنسبة الى جنابه تعالى فلا يرد عليه فتامل واعلم ان ما ذكره ليس مثالا لما نحن
فيه لان مدار الاستهزاء وعدمه على حال المنعم عليه فاذا كانت النعم لائقة بحال المنعم عليه
وبها يحصل مطالبه وتحصيل مأربه لا يعد استهزاء وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى المنعم و
اذا لم تكن لائقة بحال المنعم عليه اصلا يعد استهزاء وما ذكره من المثال من قبيل الاول
لان اللقمة بالنسبة الى رجل ليس لها قدر توجب الشكر واما نعم الله سبحانه فهي وان لم يكن
لها قدر بالنسبة الى عظمته وقدرته لكنها بالنسبة الى العباد عظيمة جسيمة كيف وذواتهم وصفاتهم
وسائر متملكاتهم فائضة من جنابه العظيم وجانبه الكريم فلو كان العبد في سائر الاحوال
والاوقات وجميع الاحيان والانات مشتغلا بكليته بشكره تعالى وحمده جل وعلا لم يشكر
ذرة مما وجب عليه ولم يؤد قطرة مما سال بين يديه كيف وهذه نعم اخرى وما شكرا اخر
فكيف يعد مجرد استهزاء بل لا يعد هذا الاستهزاء وانما مثل رجل قد ابتلي بانواع المحن والآلام
واصناف المرض والاسقام قد ذهب حواسه وانكسر راسه في المهالك وخلصه من البلايا
كلها وافاض عليه العطايا جليلها وشرفه بالتعظيمات الجليلة وكرمه بالمكرمات
الجزيلة وذلك الرجل لم يلتفت اليه ولم يذكره ولم يوجه نحوه ولم يشكره بل اعرض عنه صفحا وولى
عن ذكره كشحا ولا شك ان هذا مما يحكم العقلاء باستحقاقه الذم والخذلان ونسبوه الى الجهل
والكفران بل لا يحرمونه عن جلبة الانسان ومن اهل اللوم وبه التكلان   الشارح واذ قد
لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اعلم انه في المشهور عنونوا هذه المسألة بانه لا حكم للاشياء
قبل الشرع ونقلوا فيها ثلاثة اقوال الحظر وهو مذهب كثير من البغداديين من المعتزلة وطائفة
من الامامية ايضا والاباحة وهو مذهب اكثر المتكلمين من البصريين واختاره السيد المرتضى

ذهب العلامة الحلي وكثير من الامامية رضوان الله تعالى عليهم الى الوقف وهو مذهب ابي الحسن
الاشعري وابي علي بن ابي هريرة من الاشاعرة وابي بكر الصيرفي واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي
رحمهما الله تعالى من الامامية واعلم ان محل النزاع بينهما كما يظهر من الاول انه قبل
ورود الشرع وارسال الرسل هل يكون الاشياء التي لا يحكم العقل فيها بالحسن والقبح على الاباحة
او الحظر ولا يذهب عليك انه لا فائدة يعتد بها في هذا النزاع اصلا سيما في اعصارنا
ولكن يمكن تحقيق يعظم فائدته وهو ان يكون النزاع في الشيء بعد ورود الشرع اذا لم يرد
حكم من الشارع فيه وعلى هذا الظاهر ان للمذهب ثمرة يعتد بها اذ لم يرد فيها حكم عن النبي صلى الله عليه واله
والائمة الطاهرين عليهم السلم ولا يمكن الاستخبار من امام العصر صلوات الله عليه والتحقيق فيه
ان ذلك الشيء لا يخلو اما ان يكون شيء من طرفيه معلوما من الشرع او يكون احد الطرفين
معلوما دون الاخر فان الاول فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على فائدة يعتد بها العقل
اولا فان كان الثاني فهو عبث لا يجوز ان يصدر عن العاقل وان كان الاول
فالحق اباحته لانه امر مشتمل على فائدة ولا يعلم فيه مفسدة فكل من الطرفين عنده على السواء
فلا وجه لعدم جوازه ولو قيل انه يحتمل العقاب على فعله قلنا كما يحتمل ذلك كذلك يحتمل
العقاب على تركه فيتعارضا والقول بانه تصرف في ملك الغير ستعرف دفعه وان كان
الثاني اي يكون احد طرفيه معلوم الجواز والطرف الاخر غير معلوم فالظاهر هيهنا
التحريم لان الطرف المعلوم لا مفسدة فيه والطرف الاخر يحتمل الضرر والعقل
يحكم بعدم ارتكاب ما يحتمل الضرر اذا كان مندوحة عنه والقول بانه تعالى حكيم
لطيف بعباده فلو كان حراما لوجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته
تعريف الواجب والحرام ولما لم يصل الينا الارشاد دل على انه مباح مدفوع بمنع ذلك
واحتمال الاكتفاء بحكم العقل ولا يبعد الاستدلال له بقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وبقوله صلى الله عليه واله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبقوله انما الامور ثلثة

امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم وامثال ذلك من الروايات هذا لكن لما كان بعضهم قد ادعى الاجماع
على الاباحة هيهنا اي بعد ورود الشرع وهو عام يشمل هذه الصورة الاخيرة ايضا وعلى
ان المستدل على الاباحة ايضا بالروايات المشهورة الواردة في ان كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي وان كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وان ما حجب الله
علمه عن العباد موضوع عنهم وامثال ذلك فانها عامة شاملة للصورة المذكورة ايضا
وبعموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فيجب هنا القول بالاباحة
ويمكن ان يدفع ما ذكرنا من احتمال الضرر بان احتمال الضرر هيهنا منتف بعموم هذه
الروايات ما لم يثبت التحريم سيما خصوصا مع نقل الاجماع واذا كان فيه
منفعة ولا يكون فيه ضرر فيكون مباحا قطعا بقي الكلام في تخالف تلك الاخبار الكثيرة
الدالة على وجوب التحرز عن الشبهات وبين الاحاديث الدالة على عدم وجوب
التحرز فيها ما لم يعلم الحرمة بعينها وتعارضها فنقول والله يعلم حقيقة الامر ومن فقهه
من اصحاب العصمة صلوات الله عليهم انه يمكن الجمع بينهما بوجهين احدهما ان يحمل الاخبار
الدالة على القول والتوقف فيما لم يكن لنا الحكم والافتاء فيما اشتبه علينا حكمه كما
يظهر من بعض الاخبار ايضا والاخرى على العمل فيجوز لنا كل فعل ما لم يعلم انه حرام بعينه
كما هو طريقة بعض المحققين وثانيهما ان يحمل الاخبار الاولى على استحباب التحرز والمراد
بالشبهات غير المحرمات هو الخلاص عن المكروهات او الاشياء القبيحة في نفس الامر
وان لم يكن حراما علينا باعتبار عدم العلم به والاخبار الاخرى على جوازه
وعدم حرمته وربما يشعر به قوله والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات فلا تعارض والله يعلم وبما قررنا ظهر لك الحال فيما اشتهر بين الفقهاء ونحو

في السنة الفضلاء من ان الاصل براءة الذمة ويستدلون به في كثير من المواضع واستشكل
القول به في بعض الموارد كما في غسل الجمعة مثلا فانهم يستدلون على جواز تركه بهذا الاصل
على انه لم يثبت وجوبه مع ان الاشكال لا يخفى لانه معلوم انه لا ضرر في فعله واما تركه فيحتمل الضرر فالظاهر
عند العقل هو وجوب فعله ويدل عليه الروايات المذكورة اولا والظاهر ان ما وقع في بعض
الاخبار من الامر بالاحتياط في بعض الحكم والجواب الجواب من انه لما كان هذا الاصل
مشهورا بل ربما يكون اجماعيا فاحتمال الضرر في تركه منتف ما لم يثبت الوجوب
والروايات معارضة بمثلها ويمكن الجمع بما ذكرنا من الوجهين لكن [illegible] والاحتياط
مهما امكن فانه سواء الصراط والله الموفق اذا عرفت هذا اعلمت ان الحق في المسئلة
على الوجه الاول ايضا انه اذا لم يكن في ذلك الشيء [illegible] في الحكم هو الاباحة وذلك لانه
لما كان كل من طرفي الفعل غير معلوم واحتمال العقاب في كل منهما على السوية فكل من
الطرفين سواء للمكلف بفعله ولا ضرر فيه لكن لو فرض ان احد الطرفين معلوم بالعقل انه
لا ضرر فيه فالظاهر ترجيح الطرف الاخر الا ان هذا احتمال نادر وتوجيه كلامه ذلك
في الوجه الاول وهو ظاهر واعلم ان هذا [illegible] هو القول بالتوقف فانه لا يقول ان
الحكم في الواقع هو الاباحة اي لا مفسدة في ذلك الشيء في نفس الامر بل يقول انا لا نعلم
حال هذا الشيء في نفس الامر لكن لما كان كل من الطرفين على السوية في علمنا فلا يلزم للترجيح
علينا شيء منهما فالمراد بالاباحة هو تساوي الفعل والترك عندنا فحينئذ هذا [illegible]
التوقف معقول ان قالوا في العمل كما قلنا والا فالله اعلم والتفصيل ان المراد بالاباحة
اما خلو طرفي الفعل في الواقع عن المفسدة او تساوي طرفيه عندنا وانه لا يترتب العقاب على
شيء من طرفيه فعلا وتركا فان كان الاول فالحق التوقف وان كان الثاني فالاباحة
في المبيح ان اراد الاباحة بالمعنى الاول فيرد عليه ما ذكر وان اراد الاباحة بالمعنى
الثاني فهو حق لكن الاستدلال المعقول منه غير صحيح واما ما ذكر في كلامه [illegible] يحمل على الثاني

الواقع بعد العقل في الواقع مشتمل على مفسدة وعلى تقرير عدمه ما اي كان علينا احتساب به سواء كان
في الواقع حسنا او قبيحا وعلى الوجهين فيه ما لا يخفى الا على الفرض النادر المذكور فانه يعول
الجزم فيه كما ذكرنا واما الوجه فان قال كما قلنا انه مباح لنا اي طرفيه فعله لا حرج
علينا ولا اثم فيه لكن التوقف في الحكم الواقعي فذلك وان قال بالتوقف في فعلنا ايضا
بمعنى انا لا نعلم انه مباح لنا ام لا لاحتمال ان نعذب بفعله او تركه وان لا نعذب ح لكن
كون [illegible] الفعل بفعله وان كان [illegible] الترك بتركه لكن احتمال العذاب باق في
الحالين فهو مذهب بعيد بل اذا كان الفعل مساويا طرفاه عندنا ولا علم لنا بكل
منهما في الواقع اصلا فوقوع العذاب على فعله او تركه قبيح لا يصدر منه تعالى عز وجل
وان قال بالتوقف في الحكم الواقعي لكن بالجزم علينا كما ذكره شيخ الطائفة رحمه الله تعالى
في العدة حيث قال والذي يدل على ذلك ان يجب التوقف انه قد ثبت في العقول ان
الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من
اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره [illegible] اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف
ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الدليل على حسن هذه الاشياء
قطعا ينبغي ان نجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها انتهى وهو كما
ترى يدل على انه مذهب التوقف في حال الشيء في الواقع لكن لزوم علينا الفعل لاحتمال
الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى الذي [illegible] حيث قال لا خلاف بين هذه
الفرقة القائلين بالوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام
الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه يعتقد انه مقدم على
محظور مقطوع به ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يأمن كونه مقدما على محظور
فتبين انه [illegible] ظهر بما تلونا عليك انه انما يصح فيما لو كان الترك معلوما ان الفعل ان فعله
لا ضرر فيه وهو نادر واما اذا لم يكن شيء من الطرفين معلوما فلا يستقيم لانه كما يحتمل [illegible]

المفسدة في الفعل الذي يحتمل في الترك فلا يكفي القول بالاباحة بمجرد ما لم يثبت بل يتعين اقامة الدليل عليهم

ما ذكره من حديث الاخبار الدالة على الاباحة قلت لا ينهض ذلك على الشيخ لانه صرح في العدة بان

نظره ههنا في حكم العقل وانه ما دام قطع النظر عن السمع حيث قال وقد استدلوا على الاباحة بقوله

تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله احل لكم الطيبات وما شاكل ذلك

من الايات وهذه الطريقة مبنية على السمع وكلامنا في مقتضى العقل ودليل السمع على الاباحة على الاباحة

بعد ان كانت على الوقف على ما عندنا الدم على ذلك واليه ذهب الاشعري واما لو لم يقل احد منهم بما لم

فينتقض ذلك على قدر بيان الكل اذا كان المراد بالوقف هو عدم العلم بالحكم اما لو كان

المراد انه ليس في الواقع حكم كما ذكره بعضهم فقد فسد سواء كان المراد به الحكم العقلي المحض او الاعم او

نفي الحكم عند الشارع وفي علمه فاما مع ما علمت فنقول لا يبعد الاستدلال على ثبوت الاباحة الواقعية

الصاحب ما اشرنا اليه من انه لو كان هذا واجبا او حراما لوجب عليه تعالى الاعلام وما لم يعلم

ذلك منه تعالى ولا ذكور الالكتف فالحكم العقل الا ان لا حكم لشيء ههنا فيكون مباحا الله ونيه

ان الوجوب عليه تعالى هو الاعلام لو كان واجبا عليه وتركه لستحق العقاب او حراما وفعله

لستوجب العذاب اما لو كان واجبا او حراما في الواقع اي لكون حسنا او قبيحا في نفس الامر لكن

كان مباحا لنا فلا يجب اعلامه تعالى لنا فلا يدل ذلك على ثبوت الاباحة الواقعية كما هو

المطلوب بل على ثبوت الاباحة لنا كما قررناه واما القول بانه لا دليل على الاباحة اصلا

كما ذكره الشيخ ره لانه لو كان لم يعلق مفسدة ما علمنا حسن الفعل على التفصيل ويكون المصلحة

في الوقف مع ذلك والسلف فلا يلزم الاعلام مع انه كما مر لا بد للعقل ان يكون الشيء حراما

علينا كما نقصده ولا نعلم ذلك اذ عندنا كل من الطرفين سواء في احتمال الضرر فكيف يحكم

العقل بشيء نعم يصح ما ذكره بناء على الوجه المذكور وقد ذكرنا مرادا انه قادر للتعلق الحكم

العقل في كل شيء بانه لا ضرر في تركه الا لوجب الاعلام لكنه لم يكلف الغافل كما نعلمه فانه

تصرف في ملك الغير بمحال الضرر فيه واحتمال الضرر كاف للحرمة لانا نقول لم يمنع النفس في الفعل لعدم

تصرف

تصرف في ملك الغير بمحل الضرر فيه فلا يكون المنع الا فيما اذا اراد الفعل لم يمنع عنه واذا لم يكن ه

لم يكلف به وهو معنى الاباحة الى ذكرنا على انه لا يبعد الالتزام انه ليس احتمال الضرر في التصرف

الذي ذكر اعذ العقل من احتمال الضرر في عدم التصرف فتامل جدا انما يتحقق المقام

والتقلان على لو فرض الملك العلام وقد استدل على الاباحة بانه لو اقتصر احد من العقلاء على ما هو

المحتاج اليه لجوعه بعد سعيها وبذله العقلاء وما ذلك الا لحكم العقل بالجواز بانه واذا

شهد على المنفعة في تركها سفه وهذا الدليل اقرب ما ذكره القوم ههنا لكن فيه ان الحكم بالسفاهة

لعله بعد ورود الشرع وبناء على ظاهر الحال لما عرفوه ولاحظوا التحقيق ولا ظهر لهم الاحتمال

الحرمة واصل الشرع وبعد ملاحظة ما ذكره والتامل في جميع المستند فلا نسلم الحكم بذلك

فتامل واستدل على الاباحة ايضا بان خلق هذه الاشياء بمنفعتها الاعقدة والا ذلك في

التصرف معلوم عقلا بناء على انه لا ضرر للمالك فيكون مباحا السببه ومنه منع

تحقق المفسدة لجواز ان يكون فيه مفسدة لا نعلمها وجوابه ان احتمال المفسدة اذا

لم يكن مستندا الى امارة لا يوجب الترك ولذلك لو قام العاقل من تحت جدار محكم لاجل

احتمال السقوط لعيب عليها ما لم يكن امارة السقوط وفيه انه مما ذكر من المثال احتمال بعيد

لا عبرة به واما فيما نحن فيه فاحتمال المفسدة وعدمها على السواء ولانا ذكرنا امارة سيما

لا يحكم العقل فيها بمفسدة اصلا مع انه نعلم من الشرع تحقق مفسدة فيها فاذا لم يكن

الشرع يكون احتمال المفسدة وعدمها في الشيء المفروض في المستند على السواء وليس احتمالها بعيد

جدا حتى لا يكون عبرة به فتامل وقد استدلوا على الاباحة بوجوه اخر تركنا لظهور ضعفها

وعدم فايدة في ذكرها ان عدة الاشياء قال الشيخ ره فيه نظر لان الكلام بعد النزول عن ان

لا حكم الا من الشرع وسلم ان الحكم العقلي في الجملة فلا يصح التمسك بانه لا حكم الا من الشرع و

كانه جعل بعكس ذلك تفسير الكلام عنه بان يكون ضمير هو راجعا اليه باعتبار النزول و

لو بعده ايضا قال بعد هذا الكلام والمسئلة موضوعة بعد النزول على ما في الكتاب الا في العلم

الاول لا في الثاني ولذا فالاضطرارية خارجة والاظهر ان يقال ان مراد الشارح انه

لا حكم لافعال العقلاء وفيما لا يقضي العقل فيه بحسن او قبح كما هو صريح كلام المحشي ولا

منه وقال الشارح العلامة مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا

قبل الشرع لان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع لبطلان القاعدة ولا شرع

قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يتكلموا في المشتبهات بعد تسليم القاعدة

والا فالمحشي انهم قالوا لا حكم قبل الشرع بما ذكرنا من القول وما كان معتدا بين حسنا او قبحا او كونه

انتهى وما ذكره الى قوله بل هو صحيح موافق لما ذكرناه واما ما بعده فرد عليه لان الاشاعرة

انما يدل على نفي الحكم بالتحريم ولا يدل على نفي الاباحة اصلا مع ان الدليل الاول انما يدل

لكن هذا الدليل انما اراد على العلامة اذ هذا الاستدلال ذكره الاشاعرة في ردهم المسئلة

بعد التنزل عن المسئلة السابقة وعرضه نقل مذهبهم والاستدلال لهم لكن غرضه ابطال

الاستدلال والله اعلم بحقيقة الحال الا ان الاضطرارية جائزة قطعا قد نقل السيد

المرتضى رضي الله عنه في الذريعة الخلاف فيها ايضا ولعل بعضهم حكم بالمسوية بينها وبين غيرها

في الحظر وهو غريب وعلى هذا الظاهر جواب آخر وهو الظاهر بناء على ما ذكره الشارح

على ان هذا اضطراري فيحكم العقل بإباحة احدهما قطعا فليس هناك الا جواب

واحد الا ان يقال مراد الشارح ان المعتبر هو ما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح ولازم

عدم الحكم في الضدين المذكورين لا يحكم باباحة احدهما قطعا لانه اضطراري والجواب

الذي ذكره المحشي ان المعتبر هو الافعال الغير الاضطرارية والضد المفروض على ذلك

ليس منظورا لحكم العقل اصلا فظهر الفرق بين الجوابين وان كان مبناهما على

الاضطرارية فتامل الا ان يقال المراد ما ليس فيه اختيار ان لا يفعل هذا الفعل

الاحتمال اذ للمعترض ان يقول ليس المراد بالاختيار ما ذكر فلا يكون على التحقيق

المبنى على حمل الاختيار عليه بل يحمل على انه ليس للاختيار مدخل الا ذلك فتدبر

لكن لا يخفى ان الكون المطلوب لا يحمل على هذا الكون جميع الاشياء اضطرارية اذ الامر الشامل لها

ضروري فكل منها باعتبار حصول هذا الامر في ضمنه ضروري لانا نقول المراد ان كل شيء يكون

اضطراريا ولم يكن ان يرد بعض العقل فيه لكن يكون مباحا بالمعنى اللازم منه اذ كل شيء

يكون لا يرد حسن بزوال الاضطرارية ويقع فيه الخلاف ان كان لا يرد فيه بعض العقل وكل ما

لا يكون لا يرد كذلك فهو مباح ولا ضرر فيه نعم لو حصل حسن شيء بالطبع فالا يقضي العقل فيه ويكون ذلك

المبني اضطراريا بالوجه الذي يقال على ان ضرر ان صحح ذلك داخل في الاضطراري بالمعنى المذكور فلم

يكن شيء يكون محظورا او ان يكون ذلك معتمدا الشارح ولهم اي للمعتزلة فيها ثلثة

مذاهب قد عرفت ان الوقف منسوب الى الشيخ الاشعري فلا يلائم نسبته ههنا الى المعتزلة

والظاهر وهو ان الوقف فسره بعضهم كالامام الرازي بعدم الحكم وحمله الشارح

على عدم العلم بالحكم والثاني هو الاظهر بل على الاول ليس وقفا بل هو قطع بعدم الحكم

قطعا كما قيل وكان المحشي حمل الوقف في كلام الاشعري على المعنى الاول وان كان

خلاف الظاهر لانه المناسب لمذاق الاشعري وحمله في كلام غيره من المعتزلة على عدم

العلم بالحكم فلهذا نسبه الى المعتزلة والعلماء وبعض ظاهر كلام الامام الى ذلك هذا ثم ان عدم

الحكم الذي ذكره الامام يحتمل وجهين احدهما انه لا حكم للعقل بإباحة ولا تحريم اصلا وذكرناه

ان المحشي حمل الوقف في كلام الاشعري على الاول مبني على هذا الوجه ويرد ان هذا

ما يقول به جميع الاشاعرة بل هو الرأي المشهور بينهم وبين المعتزلة في جميع الاشياء فنسبته ههنا

الى البعض والى الاشعري يدل على ان ليس المراد هو هذا اذ لا نسبة لها الى البعض الرأي عند الشارح

وفي عدم الحكم فيه اصلا وقد قيل بعض من اعترض عليه بان الحكم قديم عند الاشعري فكيف يصح نفيه

حمله على هذا الوجه واما توجيه الوقف بمعنى عدم العلم فان كان المراد بعدم الحكم هو

فقط هو لا يرد لقول انه يكون في الواقع وفي علمه تعالى حكم لكنا لا نعلمه وكلام الشارح يوهم

كلام المواقف يلائم هذا فظهر الفرق بين المذهبين وان كان المراد هو الوجه الاول

116

يعني انه لا حكم للعقل بحكم اصلا فيكون التوقف بالمعنى الاول فتبع انه لو كان حكم للعقل فهو حكم الشرع دون

احد الحكمين اعني الحكم بالاباحة والتحريم معينا البته موافقا للعقل الصحيح لكنا لا نعلم لبطلان الدلائل

التي ذكروها على التحريم والاباحة وعدم الظفر بدليل آخر لكن لا يخفى ضعف القول بالوقف [illegible]

ان يقال انه نقول انا لا نعلم انه هل حكم العقل بشيء اولا وعلى التقدير حكم هل حكم بالاباحة او التحريم

لبطلان الادلة المذكورة وعدم العلم بدليل آخر فالفرق بين المذهبين ان الاشعري [illegible] الحكم بعدم

الحكم وهو توقف فيه وههنا احتمال آخر وهو انه يقول مراد الاشعري بالتوقف عدم العلم بالحكم

اي لا نعلم قبل ورود الشرع ان الحكم ما هو [illegible] في علم الشارع ماذا [illegible] وبعد

ما كتبت ذلك رايت انه ذكر بعض فحول الاشاعرة ان الفرق بين المعتزلة وبين [illegible]

بالوقف ههنا من ثلاثة اوجه احدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح

واما ما يقضي فيقسم الى الاحكام الخمسة [illegible] الى [illegible] من [illegible] الاباحة

او الحظر لان ذلك عندهم مستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه

ولا قبحه واما اصحابنا فالقائلون [illegible] في جميع الافعال [illegible] طريقه الادراك ومن [illegible]

يفهم منه ان فرض المسئلة على النحو الاول الذي ذكرنا وهو انه يكون النزاع في الشيء قبل ورود الشرع

ولهذا قال اما اصحابنا فالقائلون في جميع الافعال لكنه لا يوافق ما صرح به [illegible]

مراده ان [illegible] في جميع الافعال التي لا حكم للشارع فيها بعد [illegible] ويعلم من كلام هذا الفاضل

ان بعض الاشاعرة الذين ذهبوا الى القول بالاباحة والتحريم في هذه المسئلة [illegible]

انهم لا يقولون بالحكم العقلي ههنا بل بالحكم الشرعي وهو نفسه [illegible]

الذي اورده على المعتزلة [illegible] نظره عليهم [illegible]

انه لا يوافق ما اورده [illegible] على ما نقل عنه حيث جعل اقوال المعتزلة [illegible] جميع الافعال

وهو سهو قطعي قال والثاني ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل الشرعي [illegible] على التحريم

كقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم [illegible] ان المتقدم قبل [illegible] التحريم [illegible] حكم

كلما [illegible] واما على الاباحة فكقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا [illegible] خلقه ثم هدى [illegible]

يدل على الاذن من الصانع واما الوقف فلتعارض الادلة بهذه المدارك الشرعية الدالة على الحكم

قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا نعلم ان التحريم والاباحة [illegible]

المعتزلة والمدرك عندنا العقل فلا يعتبر عدم ورود الشرائع [illegible] اما وعند [illegible]

ان النزاع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع وهو كذلك لكن يدل عليه الآن [illegible] مراده انا نعلم بالشرع

حكم الاشياء قبل الشرع اي نعلم الآن من جهة الشرع انه كان حكم الاشياء [illegible] قبل ورود الشرع

واما الآن فقد ورد حكم الشرع في جميع الاشياء قال الثالث ان الواقفين ارادوا

وقف حيرة واما اصحابنا فارادوا به انتفاء الحكم [illegible] ولا يخفى ان [illegible] سابقا وقد عرفت

انه يرد عليه ما قيل ان الحكم عند الاشعري قديم فكيف يصح منه نفيه قبل ورود الشرع الا ان يكون المراد

نفي تعلقه [illegible] ان مراد الاشعري انه لم يتعلق حكم الشارع بتلك الاشياء التي لم [illegible] الحكم فيها

واخرون منهم يقولون بل يتعلق بها وهو اما الحرمة او الاباحة على الرأيين فقال

عند العقل [illegible] الشرع بدله عند الشارع وكانه بنا على انه اذا حكم العقل بانها محرمة او

مباحة يلزم ان يكون عند الشارع ايضا كذلك لوجوب توافق العقل والشرع واما [illegible]

الكلام على ظاهره من انها هل لها حكم العقل [illegible] لم يتعرض لما هو لازم من [illegible]

الشارع وبعده زيادة الاشارة الى هذه الكلمة ذكر قوله عند العقل مع ان الاولى الاكتفاء

كما قبله فافهم   اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري فيه انه على هذا ايضا لم يكن كل [illegible] الحكم

العقل ضرورة فيه كحسن ولا قبح [illegible] انه مباحا عند [illegible] وان دل الدليل على خلافه وهو [illegible]

لا يقوله احد الا ان يخص [illegible] بالحكم الضروري وكان التعسف الذي ذكره اشارة الى هذا الحامل

والمراد ان العقل لا يدرك انه فيه حكم او المحرم يقول ان العقل يحكم بالحرمة ويعلم خصوصيتها

وهو انه يمكن [illegible] واما الاباحة فهي لا نعلم [illegible] بل لا يكفي فيه عدم علم الحرمة وكذلك

العلم به بالعلم ثبوت الحكم اي الاباحة فلا يصح ما ذكره من ان المراد ان العقل لا يدرك خصوصية العقلية

وان علم بالدليل ثبوت احد الحكمين او يدرك خصوصيته العلم الضروري بناء على وهمهم كما ذكرنا فقدر
وافيد انه يمكن دفع السؤال بتكلف وهو ان يقال المراد بالمفروض انه لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح مع قطع النظر
عن عدم ورود الشرع فيه ولا ينافي ذلك انه لم يحكم العقل بعد ملاحظة ان الشرع لم يرد فيه بالحرمة
بناء على انه ملك الغير ولم يرد فيه رخصة فيصح القول من جانب الحاظر واما المبيح فلا يتمشى هذا
التوجيه من جانبه ظاهرا لانه لم يثبت فرد فيه لعدم ورود الشرع لكن الظاهر انه لم يرد دليله لا تعقل
بدون التمسك به كما هو حكمه او اذ ذلك من جانب الحاظر ايضا والظاهر انه لم يلتفت فيما لا يقتضي
العقل فيه بحسن ولا قبح انه لا يعلم حكم الشيء في الواقع بل هو مفسدة او لا بل هو مباح لنا او حرام علينا
لا فيما يعلم انه حسن لعقل الامر السنة كالصدق مثلا او قبيح كالكذب ولا منافاة بين عدم حكم
العقل بالحسن والقبح الواحد وبين حكمه بانه لا يعلم حكمه في نفس الامر وانه حرام علينا ام مباح هو
ط فلا تناقض ولا يحتاج الى شيء من التكلفات المذكورة فتدبر   وهو موافقته المصلحة الغرض
حسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم   ويمكن ان يقال اذا
اريد بالعقل ما يحمل المصلحة والمفسدة وبما على المصلحة والمفسدة العقلية لا موافقة الغرض
وما يعقبه كما توهم المتوهم ولا استحقاق المدح والذم كما ذكره اولا ولا ذلك لم يرد السلوم
المدح والذم فذكر اللزوم ... لازم ان يقول ان الحسن والقبح هو نفس المصلحة والمفسدة العقلية وهو ذلك
المدح والذم لاجل ... ودليل على ... لا انها نفس الحسن والقبح العقليين فلا حاجة على
هذا الى ذكره ويمكن حمل كلام المحشي ايضا على ذلك فتامل   الشارح وقد مناقض لا ...
لما انه يمكن ان يقال لا ينتقض ... لا يحكم العقل بالحسن او القبح في شيء منهما وعليه الاشتباه
اول الحاجة الى ... هذا الكلام اورده الشارح العلامة وقد اجيب عنه بان
ذكر الصدق على سبيل التمثيل وليس المراد ان خصوصية الصدق له دخل وهو تكلف ركيك
فان قلت المراد انه لا ثالث لهما لان من جنسهما وهو ما يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيه ...
الشيء وهو الصواب وانما خص ... لا يكون من جنسهما مما يقتضي العقل فيه بحسن ولا يكون قبح فيه ...

الاحتمال

محل الاحتمال الاخر وهو ما لم يقتض العقل فيه بالقبح ولا يكون فيه حسن لا حاجة الى تغيير العبارة او تحقيق
بان يكون المراد ... المحذور ... وانما المراد ... ان يكون حسنا كما انه لا يعرف فيه المقتضي ... وهو
ما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيه وهو موضع النزاع لكن الغلط فيه اذ ... وقع ... لكان ثم
وجه بان يكون قوله وهو تفسير للنفي اي ما يكون من جنسهما لا النفي بدا او الاولى هو الاولى
كما لا يخفى   او التكليف الشرعي بعد ورود الشرع فيه نظر لان القائلين بالحرمة يقولون
ان الاصل في الشيء ... قبل ورود الشرع هو الحرمة لا يعرف في تلك العمرة واما بعد ورود الشرع
فيحصل الحرمة والوجوب وغيرهما ولم يقل احد بان بعد ورود الشرع الاصل ان يكون الحرمة
نعم ... على ما ذكره لا ... هناك فلا ... حمل التكليف على التكليف الشرعي ...
ان يكون موافقا للعقل فتامل   وهو ان تناول العبد انه لا يعرف ان هو المستقبل
لا ... الظن او قد يكون في كثير من الاشياء ... لا يعلمها وان لم ... العقل
بحكم بان تناول العبد المستلذات مباح اذا لم يشتمل تلك الاشياء على مفسدة وليس لنا
العلم بعدم اشتمالها عليها بل احتمال المفسدة وعدمها فيها على السواء عند العقل كما ان
في كثير من الاشياء التي هي نعم الله تعالى ... العقل بإباحة تناول نعم ... فانهم
الشارح ... فهم ... بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر ... فالمستلزم ...
في العقد ولقائل ان يقول انما حسن الاستصباح في هذه المواضع لا لان ارتفاع الضرر بل لان هذه
الاشياء ولا يصح ... لان في الحائط ليس ملكك اذ لو كان ... طريق عن ملكه ...
... ملك صاحبه الدخول اليه وكذلك القول في المصباح واما اخذ ما ...
فلا نسلم انه حسن وكيف نسلم والى ... ذلك ... ولو كان مباحا حال ...
منه على انه لو كان ... دخول الضرر على ماله ... لما اخذ الحبة الا ...
انه ... عنه ... وان كان ... انه لا يجوز التصرف في ...
ايضا لان الضرر ثابت في الاخذ ... حصول ما ذكره وهذا وان كان ... الظاهر ...

لكنه يمكن ان يقال المراد تحقق المدعى واثباته وانه لا مدخل للضرر اصلا بل مع عدم الضرر ايضا
قد يحرم التصرف لعدم الاذن ومع الضرر قد لا يحرم لوجود الاذن فعلم ان المدار فيه هو
الاذن لا الضرر والحق ان مع الضرر وعدم الاذن يحكم العقل البديهي بحرمة التصرف واما مع
عدمهما فلا يحكم بشيء من الطرفين لا باباحته ولا بعدمها بل يحتمل عنده تحقق ضرر ومفسدة فيه
تح ويحكم بعدم الحكم كيف وان العقل لا يستقل بمعرفة ان اي شيء يملكه واي شيء لا يملك فكيف
يحكم بانه لا يكون التصرف فيه لانه ملك للغير حتى لا يمكن اجراء الدليل على ما ذكره المستدل من ان
التصرف حرام البتة ويمكن ان يقرر على ما يشبه ما اليه من انه اذا كان فيه احتمال الضرر فيحرم ويكفي
ذلك لحكم العقل ومن ثم رد عليه ما ذكر من منع النفي ان التصرف في ملك الغير والحكم بحسب
العقل كونه مفسدة في عدم التصرف ايضا خصوصا مع ملاحظة ان ملك الله تعالى ليس
من قبيل مملكات العبد والظاهر ان ما ذكره الاستاد من التمسك بعين ما ذكرنا في اثبات القول
ان هذا دليل على عدم عقاب وعذاب من المالك من جهة انه تصرف في ملكه لكن لا يكون
لم يكون فيه مفسدة لا نعلمها كيف وهي التي يكثر من الاسناد وكشف الشرع عنها و
هو يندفع بما عرفت مرارا انه بعد الاحتمال يحصل في الترك ايضا فكما يكون المفسدة في الفعل
كذلك يكون في الترك فلا ترجيح لاحدهما على الاخر نعم لو لم يكن احتمال الضرر في الترك كان دليل
التحريم قويا وقد ذكر مرارا فتذكر   اقول اذا ثبت ان محل النزاع هو ما فيه
ان مراد العلامة انه لا نزاع في صورة الضرر الناجز لان العقل يحكم فيه بالقبح والنزاع
انما هو فيما لم يحكم فيه بالحسن والقبح فما ذكره المحشي من انه لو كان الضرر على الضرر الناجز واما
فيبنى على العقل كان التصرف واجبا فلم يكن حراما فيتم المعارضة فمما لا اتجاه له اصلا
الا ان يقال ان الضرر الناجز محقق في جميع الصور لانه لم يحصل للنفس ميل اليه لم يفعله
وانه تحقق ميلان يتألم النفس بترك ذلك الفعل فهو راجع الى الالم النفساني والعرفي
ليس النزاع في صورة الضرر الناجز فلم يتحقق ما ينبغي ان يكون محل النزاع لكن حمل عبارة المحشي على هذا

119

بعيد جدا الا ان الاولى ان يجاب عن ايراد العلامة بان المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج عن محل النزاع فان
العقل وان لم يعرف بحسن ولا قبح لكنه لم يحكم بعدم احتمال الضرر الناجز وفيه بحث اما اولا فلان
منع العقلاء في صورة احتمال الضرر الناجز لا يحكم العقل بالقبح واما ثانيا فلان الظاهر من كلامهم ان
المراد بالضرر الناجز ههنا هو الحرمان عن اللذات ومنع النفس عنها وذلك مجزوم به قطعا وصرفه
عن الظاهر وحمله على احتمال ضرر دنيوي على ذلك بعيد جدا مع ان الظاهر من كلامهم ان ذلك الضرر
ثابت في جميع صور محل النزاع ولو حمل على ذلك الاحتمال لم يكن كذلك اذ يمكن ان يكون بعض الاشياء بحيث
لا يحصل الضرر الدنيوي اصلا فتامل وقد اجيب ايضا عن ايراد العلامة بان الظاهر ان اكل الفواكه صور
النزاع ايضا فانه يمنع المنع ولكان ذلك مبنيا على ان بعض القوم ذكر اكل الفواكه مثالا لمحل النزاع ولا يعرف
وفيه   الشارح ان لا حرج في الفعل والترك فمسلم وليس لنا نزاع فيه بل هو عين مذهبنا   الشارح
ادعاء ان تكون مساعة في المثال مرتبة
كمن وقع في حكم الشارح بعد العرض انه لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح وحكم الشارح لا يستتبع منه
لا انه لا حكم بالحسن والقبح فيه يعني مواضع العرض وفي الغنية او غير ذلك وقد عرضته لك اي حاصل
لا حكم للعقل فيه بالحسن او القبح فيلزم ان لا حكم مما لا يلزم الالزام التناقض   الشارح ومثله
ان في التحريم وذلك باسقاط السؤال الاول من الرد وسد باب التحريم والثالث بالتحريم   الشارح
قالوا خلق العبد [illegible] فالرسل لوم [illegible] الا ان العقل يحكم بالقبح
في جميع الاوقات مع بعد ورود الشرع ايضا ولو لم يكن خلق العبد وما يستمتع به ولم يحرم
ايضا فيكون مباحا البتة لئلا يكون عبثا مدفوع بذلك وكذا اندفع ما اورده الشارح من انا
خلقتها لنستنبه اه لانه لو كان كذلك لوجب تحريمه حتى يحصل الثواب بالصبر عنه لكن الكلام من لم يرد
انه يكون حكم العقل فيما حكم العقل بالحرمة بناء على ما ذكرنا من ان الرسل فيحصل الثواب بالصبر عنه الاان
الكلام تم في اتمام دليل التحريم وانه لا يتم كما عرفت ويمكن تتميم الض بانه خلق العبد وما يستمتع
والرسل البتة فلو كان حراما لوجب عليه تعالى الاعلام بناء على لطف تعالى ولما لم يقع علم تعالى الاعلام
بالتحريم لوجب ان يكون مباحا لكن هذا البعض ذكر في الدليل مستدركا بعد علم حاله مما ذكرنا فتامل

الشارح ومثله ما مر بما حكيناه عن قدماء العلماء الحلبي في الهداية نقول هذا الدليل على وجه
مندفع عنه هذا الاعتراض فيقال انه تعالى خلق الطعوم قائمة بالاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث
وذلك الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه تعالى وليس الغرض الاضرار اجماعا ولاستلزامه الظلم
اذ الضرر انما هو بالادراك الغائب بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع او الاستدلال والاسقاط
اتفاقا فان كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها فالمكول ثابتا واما مفسدة فيستحق
الثواب باجتنابها او الاستدلال بها على الصانع تعالى لا يتم الا باجتنابها ادراكها اذ ثواب الاجتناب
انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم لعدم ادراكها وكذا الاستدلال بها موقوف
على معرفتها الموقوفة على ادراكها كما عرفت اما اولا فلما عرفت من ان هذا الوهم لو
على اباحة اكثر المحرمات واما ثانيا فلانا لا نسلم حصر الغرض في الاضرار والانتفاع لم لا
يجوز ان يكون فائدة شيء لا تعلق له بالانسان مثلا بل بالمكونات الاخر ولو سلم فلا نسلم حصر
انتفاعنا في الثلاثة التي ذكرها اذ لم لا يكون لها نفع او قلنا لا نعلم مثلا كما ان لا يكون وجودنا
بدون وجودها واما ثالثا فلانا لا نسلم ان ثواب الاجتناب موقوف على ادراكها اذ قد
يحصل دعاء النفس بمحض احتمال تحقق طعم منه من غير ادراكه كيف يتم الثواب بالاجتناب والصبا
يجوز ان يعلم تحقق طعم منه باعلام الله تعالى ويحصل دعاء النفس اليه ولو سلم فنقول يكفي
ادراك شخص واحد له ويحكم بان يكون الشيء حلالا اولا واكل الناس وادركوا طعمه ثم صار حراما
ويكون معرفة طعمه لدعاء النفس اليه او نقول يكفي معرفة الصبيان وغير المكلفين او نقول انه تعالى
علم عدم اطاعة بعض الناس فخلق ذلك وهو يحصل لغيرهم دعاء النفس من المؤمنين اليه
ويحصل الثواب بالاجتناب واما رابعا فلانه لا يجوز ان يكون الطعوم لاجل ثبوت تلك
الاشياء ويمتنع الانفكاك عنها كما هو مذهب كثير من اهل العدل على ما نقله الشارح الطوسي
ثم نقول انه خلق الطعوم باعتبار انه خلق تلك الاجسام واما خلق الاجسام فيكون لكل
الاشياء التي خلقها ولا يصلح للتناول واما خامسا فلانه انما يدل على اباحة التناول

بعضها ما يتوقف عليه معرفة طعمها لا مطلقا كما هو المدعى ان تمسك بالاجماع المركب واما سادسا
فلانه انما يتم فيما يعرف طعمه واما بعض الاشياء غير المأكول كالذهب والفضة مثلا فلا يدل
الدليل على اباحة استعمالها اذ يجوز ان يكون خلقها لمحض الاجتناب وتحصيل الثواب وفيه دعاء النفس
اليها لا يتوقف على استعمالها وبما قررنا ظهر اندفاع ما اختاره من كون الكل لاجل الاستدلال بها
فتأمل   الشارح لا تم ان الضدين اه قد عرفت تحقيقه   الشارح ومن يسل المنع
قد عرفت ما فيه   او نقول الكل اما مباح او عكسه لم يكون ما ذكره الشارح من ان البعض مباح
والبعض محظور على سبيل المثال مع كونه الاحتمال الاظهر فتدبر   فان قلت انما يتناسب الى
بالدليلين اللذين ذكرهما المصنف لابطال القول بالاباحة والتحريم   وهو المراد ههنا اذ
الحكم عندهم هو ذلك الكلام لا توجيهه وهذا كما لم يكون اعتراضا على الشارح بان المراد
ههنا المعنى المنقول اليه فلا وجه لارادة المعنى الاصلي وذكره وكذا لكون تحقيقا المقام
ويمكن ان يجاب بتوجيه الكلام على الكلام الموجه باطلاق المصدر على المفعول
فالاولى ان يفسر قوله افعل كذا بحمل قوله افعل على المعنى المصدري واما لو حمل على المفعول اي
هو نفس كلام افعل فلا يتم تفسير الخطاب بالكلام الموجه وليس الاول اظهر من هذا او
ويمكن الجواب بان اطلاق الحكم عند الاشاعرة على الكلام اللفظي كما صرح به المحشي فلا يكون
حمل قول الشارح ههنا على المعنى الثاني لو حمل على ان الذي نفس معنى قوله افعل كما سدره
المحشي او حمل القول على القول النفسي على ان الكلام النفسي لكن ان ملائما لما حمل الخطاب
على الكلام الموجه ان الكلام النفسي لكن لا شك ان الاحتمال بعيد والاظهر هو الاول
فلذلك قال بالكلام الا انه يتوجه على هذا انه كما ان الكلام اللفظي ليس الحكم عند الاشاعرة
كذلك الطلب او القول بالمعنى المصدري ليس الحكم عندهم بل الحكم عندهم هو الكلام النفسي فلا يصح
حمل العبارة المذكورة ههنا على ما ذكره المحشي ههنا بل يحمل على ما ذكر ان الذي هو
نفس معنى قوله افعل حتى يكون ملائما لحمل الخطاب على الكلام النفسي الموجه فتأمل

والاولى ان لا يرتكب النقل هذا هو الاولى لكن قيل لم النقل مع ما انه خلاف الاصل

وكم من الاصوليين   واندفع ان ما وصل اليه لا الاول الخ   وذلك لان معنى ان العقل لا يدرك اصلا

ان المسح بهذا النحو المخصوص صحيح ممتنع للاثر وذلك الطريق القياسي غير ممتنع لان الحاكم بهذا البحث في الشرع هو الله

ان تقي ان هذا الامر متعلق الحكم شرعي بل هو حكم شرعي قطعا فتأمل   على انه يتناول ما لا يتم الخ ويكون هو نفسه

نحو من المسائل الاصولية القياسية ولم يذكر مثاله التقسيم الاصولي للطهور   ويمكن توجيه الكلام ان توجيه الكلام

السيد او الموصوف بالتعريف المذكور ان نقول ان المعنى الصحيح ليس الا العموم وكلمة التلبس [illegible] قد تحقق الوجوب اللازم

على ان الحاصل المراد ذلك بل يكون التلبس بالبعض فيقول لكن يتعلق ببعض الله تعالى [illegible] لكن ليس ذلك صحيحا بل

ومما ذكره من المثال كتعلق الوجوب بالعقلية واما اذا لم يتعلق الوجوب فلا يكون ارادة ذلك ولا يحصل ان يرجع

ارادة ذلك مجازا والظاهر من سوق الكلام ان هذا التوجيه لا يلزم منه ارتكاب المجاز فاذا تم وتمت

نعلم ان هذا التوجيه انما يدفع الاعتراض الاخير ولا يدفع الاعتراض الذي ذكره الشارح اصلا اذ

لم يتعلق الوجوب الدال على ارادة التعلق ببعض المكلفين اصلا وليس التعلق بالجميع غير ممكن ولذلك حمل

المحشي الشيء باسره وقال وكذا لا يمكن تلبيسه فتأمل   اول الاصل الوضع اه يمكن ان يقال ليس المراد

الوضع بان يكون مختص عند الشارع وجعل بل المراد بالوضع تخصيص شيء بشيء بحيث يكون دليلا او سببا

او شرطا لشيء ومراد الشارح ان موارد النقض كلها من نوع الشرع وحصل بعلمها بهذا المعنى

سواء كان [illegible] جعله كما هو [illegible] ام لا [illegible] وليس الاحكام [illegible] المراد

احكام الشرع ليس هذا [illegible] او يحمل النقض [illegible] على ما ذكرنا   لحصول الانواع اي انواع

الحكم من الوجوب والندب والحاصل انه ذكر الاقتضاء والتخيير ليكون تقسيم الحكم الى الخمسة [illegible] كما ذكره

[illegible] ولولا ذلك [illegible] لا يحتمل ان يكون المراد انه ذكر ذلك للنقض [illegible] المذكور وقد

يكون [illegible] الاقتضاء وقد يكون [illegible] لا يحتاج لان [illegible] والوجدان [illegible]

[illegible]   ولو حمل [illegible] الخطاب اه هذا احق لكن [illegible] ذلك [illegible]

لخفائه ووجوب [illegible] الظهور [illegible]   بل [illegible] فيه [illegible] اه ليس المراد

بدليل

ان سببية الزنا لوجوب الجلد تدل دلالة تضمنية على الاقتضاء والظهور فساده بل المراد انه يدل عليه

دلالة التزامية ظاهرة فالمراد بالنقض هو النقض المعنوي وبهذا الكلام دلالة القصد على اصل [illegible]

وان كانت تدل عليها التزاما لكنه لزوم بعيد جدا وباطل لان دلالة الاولى ظاهرة غير خفية

فاعمروا بالحذف الخ فلم يعمروا فالله لا يقتضي لان المراد هو الاقتضاء والتخيير الصريح او الظاهر

وفي النقض لم يتحقق ذلك بهذا الكلام [illegible] في بعض الايات كقوله تعالى ومن يعص [illegible]

بعد المراد [illegible] مشكل جدا لانه يدل دلالة ظاهرة على الوجوب بل [illegible] صراحة [illegible]

ان الظاهر من كلامهم انه ليس داخلا في الحكم والحق القول بان [illegible] هذه الاية داخل

الحكم فتأمل   دخل هذه الاية التي ذكرنا [illegible] وان اندفع النقض بآية والله خلقكم اذ لا دخل

للتكليف فيها لان [illegible] على المكلفين [illegible] المكلفين [illegible] النقض

اصلا لانه ليس [illegible] متعلق بافعال المكلفين بل انما يتعلق الخطاب ببعض المكلفين والمذكور في

التعريف هو الله تعالى وان كان النقض باعتبار [illegible] العبادة فالجواب ان المعتبر هو

الخطاب المتعلق بافعال المكلفين صريحا لا ما يشمل [illegible] على هذا النقض الجواب الذي ذكره المحشي

من الالزام دخوله في الحكم باعتبار اشتماله على الوعيد ظاهرا جدا فتأمل   ومع هذا يمكن ان يقال انه

وان لم يدل على الامر صريحا لكنه قد يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة وفي الاية المذكورة كذلك لان العبد

[illegible] في [illegible] الحكم ولعل لهذا قال الاصوب فتفطن   بل الاصوب ان يقال ان الظاهر

ان هذا الدفع للنقض بآية والله خلقكم وما تعملون خاصة وحاصله ان المراد بالتعلق بافعال المكلفين

ان لا يتعلق الخطاب المذكور بغير المكلف والخطاب ههنا قد تعلق بالمكلف وغيره كما لا يخفى

فلا نقض وهو ظاهر واما النقض بآية والله خلقكم فالظاهر انه لا دخل فيه لهذا الجواب

لان من اورد النقض بهذه الاية لم يورده باعتبار قوله خلقكم حتى يقال انه يتناول غيره

وهو الاصنام وذلك لانه بهذا الاعتبار ليس متعلقا بفعل المكلف بل بنفسه ووصفه [illegible]

بل هو باعتبار [illegible] وظاهر انه لم يتعلق بعمل [illegible] وتعلقه بالاصنام وهو [illegible]

بعلمهم

[illegible] المكلفين [illegible]

١٢١

فلا يصلح جوابا للنقض نعم لو حمل انه تعالى لم يتعلق بافعال المكلفين فقط بل تناول نفس المكلفين
ايضا كان له وجه جدا وكان المحشي حمل كلام الشارح على وجه يندفع به النقض بالآية المذكورة اما
على الوجه الذي ذكره السيد الشريف فليس وارد ونفى الكلام لدفع النقض بان الحكم وما تعبدون وليس مراده
ان الشارح ايضا دفع النقض بالآية المذكورة باعتبار تناوله الاصنام فانهم قال السيد في توجيه
كلام الشارح وذلك لان تعلقه بفعل المكلف ليس من حيث فعل المكلف هو المكلف وغيره
لشموله جميع الاولاد والاموال والانعام وان حمل من باب الحيلة ليشمل سائر الحيوانات وافعالها ايضا
اسهل وهنا حاصله حمل النقض على الوجه الذي قبله انه مراد الشارح ان الحكم كان لا يتناول
غير افعال المكلفين الخ فاندفع النقض وهو ما منه لان الخطاب في الآية مخصوص بعموم ارادتهم
ولا يتناول غيرهم وان تناول الحكم غيرهم من الرابع والاطفال ان المخاطبين كانوا مكلفين لا يتناول
افعال غير المكلفين فالنقض كاله مدير وتكلف توجيه كلام الشارح بان المراد بالحيثية لم يكون كونهم مكلفين
دخل في هذا الخطاب وهو حقيقة ليس كذلك لانه يتعلق لخطاب بعض المكلفين لكن ليس لكونهم مكلفين دخل في ذلك
بل من باب اهل العقل ولا مدخل للتكليف فيه اصلا ولذلك عم ذلك في الواقع غير افعال المكلفين
الخ لا يشتبه جلد تعالى الى جميع الحيوانات وافعالهم على سواء فاندفع النقض وليس المراد الآية
الشاملة لشمول غير افعال المكلفين الخ كما ذكره بعض من كتبوا ما اوردنا فتامل وتكلم لم يجب عن النقض بهذه
الآية لوضوحه وهو ان ظاهر ان المراد بافعال المكلفين من التعريف هو اعمالهم لا عموم الاثم الموجود
في الخارج والخطاب المذكور في الآية انما يتعلق بالاصنام اذ المراد بما يعملون هو ذلك وليس الشامل
للاول نعم لو فسر ما يعملون بالعمل بمعنى المصدر يصح النقض لكن لذلك جعل الآية على هذا بل
يمكن ان يفسر ما يعملون بمعموله ثم انه تعالى المراد وما يعملونه او بان يكون من اطلاق المصدر
على اسم المفعول وترجيح البيضاوي بالحمل على الحذف والمعنى كما رضي الله عنه في الآية كما عرفت
به هو انه تعالى خلق الصنم وعلى الاول لا يستلزم ذلك حريا كما في المختصر بما ذكره من ان اذ كان معلوم و
معلوم كلي به تعالى كان متعلقهم الموصوف على علمه وعلى الاول لا كما ذكره بهذا التكلف

ولو حمل على الوجه المرتب في ... لا يتناول غير المكلف ... عن المكلفين ايضا وهو ظاهر ح

لو لم يقل ... لا يمكن حمله على ما ذكرنا فتدبر منه دام ظله

مع انه يمكن منع الاولوية المذكورة الا ان يقال العرض مجرد ان خلقه تعالى ارى الجمل في المعمول وهو يثبت
بكونه تعالى خالق للعالم وقع سند منع المنع لكن ارتكب التكلف بانه هذا على ما هو اراده
واما على ما هو الحق من ان افعالنا مستندة اليه ابتداء فلو حمل على الوجه الاول لكن ارتكاب تكلف
اخر ايضا وهو ان المراد كلي العمل اقدار الكل عليه وخلق ما يتوقف عليه ولو قيل انه على الاول حرى
الى هذا ارتكاب تكلف وهو ان المراد كلي المعمول اي الصنم خلق ما هو مادة له من الحجر والجوهر
والوانه المادية واما تشكله فهو من عمل العبد بقول لا شك ليس هذا اظهر من الاول والمذكور العبد دل
على الاظهر عند رقبة الشيخ وهو انه وان اندفع النقض بالآية والله خلقكم بما ذكر من الوجوه
وكذا اندفع النقض بآية انكم وما تعبدون لما ذكر لكن يرد النقض بنحو قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
وقوله عز وجل فمن يعمل مثقال ذرة الآية لانها باعتبار اشتمالها على الوعيد والوعد والوعيد
متعلقة بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون في الجملة ولا تتناول غيرهم من المسلمين لعل
ان يقال ان الآية المذكورة اي وهو قوله تعالى والله خلقكم من هذا القبيل لانها تتضمن الانكار
عليهم اي على عدم ارادتهم عبادة ما ينحتون ولولا انهم مكلفون لما صح ذلك و
اي هل لم العرض التعريض والانكار عليهم بانكم اتعبدون ما تنحتون والحال ان الله خلقكم
وخلق ما تعملونه وظاهر ان هذا التعريض والانكار لا يستقيم بدون كونهم مكلفين من حيث
هم مكلفون فالنقض بهذه الآية ايضا كالنقض بالآيات المذكورة ما لا يندفع
الا بالتزام دخولها في الحكم وهو تعسف سيما والآية الاولى اعني قوله تعالى وعصى آدم اذ لا فرق
بينهما وبين القصص الاخر اصلا فالقول بكون هذه حكاية فلا يحكم بهذا ولكن الجواب
عن النقض بآية والله خلقكم بوجه اخر وهو ان هذا ليس خطابا له عز وجل بل هو حكاية لقول
ابراهيم عليه السلام لقومه بعبادتهم الاصنام والمراد بكل ما يحكيه تعالى ان لا يتناول ما حكاه عن غيره فلا نقض
والله يعلم   والجواب ان الاول اه في اللفظ ليس موجود الذات الخارجية العدم بل لو كان الاعتبار
اي ذات الذي يكون به هولا للكلام اللفظي وليس بالكلام النفسي هذا اما مكانه لم يقبل بالبدل

وأما انه موقوف على فهم الكلام النفسي وهو ما لا نفهم ومكنه لا يعقل كون الالفاظ الكاشفة عنه موجدا لمعانيها
فليس لنا الحق الكاشف عن معان لا يمكن الاطلاع عليها الا باللفظ ان لا كلام مع ما يفهم المحرك بها
لا توجد بدون اللفظ فلذلك يحق ان اللفظ موجد لها بهذا وهذا اي كون تلك الالفاظ موجدا
لمعانيها انما هو على مذهب المعتزلة ظاهر لان تلك الالفاظ لما كانت دالة على الطلب والطلب لا يتحقق الا
لما طلبه مع المطلوب عينه وتوجه اليه وانما يحصل بالالفاظ فلتلك الالفاظ دخل في ايجاد تلك المعاني
بخلاف الجمل الاخبارية فانها دالة على معان حاصلة مع قطع النظر عن هذه الالفاظ سواء كانت
كقولنا اجلس تلك الضرب او غيره وانما يحصل الى معنى الجملة الانشائية لا اخبار بتلك الجملة كلا في الجمل
الاخبارية فان معانيها محققة اما بلا مدخل للفظ اصلا او بمدخلية لفظ اخر قيد به
بل الحق ان الفرق هو ان الشارع اه فعقد انه مع الدور ليس مع وهو ليس احدهما من جهة الفائدة
المخصوصة موقوف على الخطاب المخصوص ومفهوم الخطاب موقوف على مفهوم الفائدة
ولا محذور فيه وما يتوهم من جهة ان العلم بحصول الفائدة موقوف على العلم بحصول الخطاب وتصور
الخطاب موقوف على تصور الفائدة ولا محذور فيه فكل من الوجهين يصلح لدفع الدور فتدبر
بل نحو جميع الالتفاتات الواقعة في الكلام او في كلام الشارع فافهم
الدلالة على تلك الفائدة اه وكان الفائدة في تلك الدلالة اخراج ما وقع في كلام الشارع خبرا
عن حكم من تعريف الحكم كقوله تعالى كتب عليكم القيام على العدد لكونه خبرا والصدق عليه انه خطاب
الشارع بفائدة لا تحصل الا من الشرع مع انه ليس بحكم فاذا قيد بتحصيل تلك الفائدة الى الوجود خرج ذلك
من خطاب ليس بكون محصلا لتلك الفائدة وهو ليس كذلك بل الفائدة هاهنا وهو وجوب الصيام
قد حصل بخطاب اخر بهذا او فيه ما فيه لانه لا يزعم ان المحصل ما هو في مفهوم الفائدة وهو
كما ترى وان اعتقد انه بيان معنى الباء والمعنى ان ملابسة الخطاب بالفائدة بان يحصل لها الا
يحصل الا منه كما افاده بعض الفضلاء فلذلك ايضا لا يلائم مدخول خطاب الشارع بفائدة
ذلك المعنى اصلا ولو ثم بمعونة التكليف كيف ولو كان ذلك فلا حاجة الى قوله شرعي لانه

١٢٢

لا قوام الا من جانب الموجب وح لا حاجة اليه لانه يخرج بهذا القيد اذ خطاب لم يكن محصلا لها الا
يحصل سواه لكن ذلك الخطاب ليس الا فتامل   بل يقول انه يكون مصداق القضية كما اراد
انه قد يكون مصداق القضية نفس هذا النحو من الادراك الا يعتبر لصدقها وجود الموضوع في ظرف
او من الخارج او الذهن غير هذا الادراك المتعلق بالقضية بل المعتبر وجوده بهذا النحو من الادراك
كما اذا قلنا زيد مدرك لنا ويكون المراد ادراكه بهذا الادراك المتعلق بالقضية اذ لا يستلزم الصدق
هذه القضية ليس الا زيدا المتصور بهذا الادراك ولا يعتبر وجود زيد في الخارج او في ذهن غير
المتكلم او فيه في حالة اخرى بل بمجرد التصور فرضا في هذه القضية لصدق القضية فيكون مصداقها
هو الموضوع الموجود في هذا النحو من الادراك لا في ظرف اخر لكن باعتبار اخر فان المطابق
بالكسر هو زيد المعلوم بهذا النحو باعتبار انه حكم عليه بكونه كذلك والمطابق بالفتح ايضا هو زيد
المعلوم بهذا النحو مع قطع النظر عن الحكم المذكور فيكون المطابق والمطابق واحدا الا باعتبار
هذا ما سنح بخاطر الحقير العلم بما لم يسمع وانه يعلم ما يسمع   كيف وقد قال الشارح فيما بعد انه
لا يصح جعل الامر بترك الواجب سببا للعقاب اللائق به الا بالتكلف فتدبر   ثم لا يخفى ان هذا التقسيم
لا يخفى ان من لم يقل باشتراك الامر بين الوجوب والندب والنهي بين التحريم والكراهة قائل ايضا
بكون الندب والكراهة من احكام الله تعالى ولم ينكر ذلك احد فهذا التقسيم صحيح سواء قيل بالاشتراك
المذكور ام لا ولا يكون او فيه شيء من المذهبين فتامل   على ما هو الظاهر من التعريف المذكور
ايضا انه اراد به ما ذكر ان الاكتساب طلب الفعل على وجه يستحق تاركه جنس العقاب
ولكونه ظاهرا انما ذكره غير ظاهر وهو ظاهر وحمله على تعريف الحكم حيث قال حد فيه الخطاب
يعني توجيه الكلام كقوله وهو ظاهر مما ذكره ثانيا وعلى الاولى فيستفهم الحكم تقييده
كذا يسوق ان هاهنا احتمالا اخر وهو ان يكون المراد بالخطاب هو الكلام اللفظي ويكون المعنى لذلك الخطاب
هو كلام نفسي على ما هو الظاهر فتدبر   على ما في اكثر الشروح لا يخفى ان حاصل ما ذكره الشارح
الى ما ذكره المحشي وليس مراده انه اراد على النقض ما يعلم من النظر في الشرح   لكن يتوجه عليه ما اورده

لا يخفى عليك ان الظاهر من سوق كلام الشارح انه ليس بصدد بيان فائدة لفظ العلم بل غرضه ترجيح قوله علم انه
لعلم على قوله ما من شانه ان يعلم وهو يحصل بما ذكره من الفائدتين ولا يدل عليه ما اورده المحشي وانما هو طلب فائدة
لفظ العلم وجوابه انه لو لم يقيد بالعلم بل قيل هو الكلام الذي يعلم لكان الظاهر منه العلم في الحال
كما ان الظاهر من قولنا انه ليعلم ايضا هو ذلك واما التقييد بالعلم فلا ريب انه ليس ظاهرا
في الحال بل اعم من ان يعلم في الحال او بعده فلذلك قيده به بل هذا هو الذي اشار اليه الشارح فانه
ليس غرضه الفرق بين صيغة المضارع والماضي بل مراده هو الفرق بين ما يدل على ان المراد هو العلم
في الجملة وبين ما يدل على انه العلم في الحال فلذا قيد اولا بالعلم ولم يقيد ثانيا الا انه قال ثانيا انه
ولم يقل يعلم بدون ذكر العلم لانه اظهر من الاول في الدلالة على الحال ولو كان الثاني ايضا ظاهرا في الحال في
الجملة فتامل قال الشارح وانتم لا توجبون العقاب به اما لتجويزهم العفو واما لان الظاهر ان سببية العقاب
وان العقاب يكون الفعل بنفسه سببا لذلك وموجبا له وهذا انما هو بناء على قاعدة الحسن والقبح
العقلي والحمل على الاول اظهر كما يظهر من تخصيص الايراد بالسببية للعقاب فافهم قال الشارح فلا معنى له انه
هذا محال الا انكم لو حملتموه على وجه يلائم العقل ولم يستقبح في مجاري العادات والظاهر من الجواب على
المعنى الاول للايراد ان لا يلزم ان يستحق العقاب انما يكون الظاهر بالنظر الى ما صدر من الشارع من
الوعيد ان جاز العفو لا السببية التي لا يمكن تخلف مقتضاها وعلى المعنى الثاني ان يكون المراد بالسببية
السببية باعتبار جعل الشارع ووضع المتعارف من الوعد والوعيد لا سببية الفعل في نفسه
لا يتم الا على ما عدا الاعتزال فتامل لانه طلب كف عن الفعل هو الكف لا طلب فعل هو
الكف وان كان يلزم فيه الواقع وهو ظ قال الشارح والتحقيق ان الايجاب للكف الخ
الطلب اما ان يتعلق بالفعل من حيث هو فعل او يكون متعلق الطلب هو تحصيل امر وهو الايجاب
واما ان يتعلق بترك الشي وبعبارة اخرى بالكف عن الشي من حيث هو الكف او الكف عنه الذي هو
هو التحريم بالنسبة الى ذلك الشي ومع هذا لو كف نفسك فقد تعلق الطلب بتحصيل الكف وهو بهذا
الاعتبار ايجاب ولا يتعلق بالفعل ايضا باعتبار ان الكف عنه مطلوب وهو بهذا الاعتبار تحريم

١٢٤

الى حصول ما اي ايجاب للكف لانه يتعلق بتحصيله وتحريم للشي لانه يتعلق بالكف عنه فهو ايجاب باعتبار آخر
والا لحكم ورفضه ولو حمل كلام المص اي قوله ان كان طلبا للفعل ولو كان طلبا للكف على هذا
المعنى فلا حاجة الى قوله عن كف لانه على ما ذكر ايجاب الشي هو تعلق الطلب بتحصيله سواء كان كفا
او تركا او شيئا آخر وتحريم الشي هو تعلق الطلب بالكف عنه والاعتباران بينهما على هذا الوجه
حاصل ولا حاجة الى قوله عن كف بل هو مضر كما لا يخفى فالكف الشارح يكون غير محتاج اليه على
ما يشعر الا ان يكون المراد انه لو حمل كلام المص اي قوله عن كف على هذا المعنى بان يكون اشارة
الى ان الايجاب هو باعتبار تعلق الطلب بالفعل من حيث هو فعل لا بالكف عنه فلا يكون محتاجا اليه
لانه يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ان كان طلب الفعل بدون قوله عن كف النفس فلا احتياج اليه
مع ما في حمله عليه من التكلف وفيه تكلف كما لا يخفى ولا يخفى ان بهذا اندفاع الاشكال عن تعريف
الامر والنهي ايضا لان قولك كف نفسك عن الزنا مثلا امر بالنسبة الى الكف لانه تعلق الطلب بتحصيله ونهي
بالنسبة الى الزنا لانه تعلق بالكف عنه فالامر بالشي هو كونه مطلوبا والنهي عن الشي هو كون
الكف عنه مطلوبا هذا في الامر والنهي المعنوي واما في اللفظي فالامر هو اللفظ الدال
على المعنى الاول اي ما يدل على كون الشي مطلوبا والنهي هو الدال على المعنى الثاني اي ما يدل على
كون الشي مطلوب الترك ولا يخفى ان دلالة كف على المعنى الاول اظهر من دلالته على المعنى الثاني
فلذلك يسمى امرا بخلاف قولنا لا تزن فان دلالته على الثاني اظهر منه به ولكن بقي تردد
فنقول ان الامر هو ما يكون على صيغة افعل والنهي ما يكون بصيغة لا تفعل وح لا اشكال
اصلا وسنذكر وجها آخر انه في مباحث الامر فانتظر واما ما ذكره المحشي في بيان
حاصل كلام الشارح من انه ان كان المقصود بالذات تحصيل الفعل كان ايجابا ولو كان
المقصود بالذات تحصيل الكف كان ايجابا ايضا وان كان المقصود بالذات نفي الزنا لكن انما
طلب الكف لانه يحصل العدم من حيث انه لا يعد تركا العدم كان تحريما فحمل كلام الشارح عليه
بعيد اذ ظاهره ان كف نفسك ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار آخر فقد اجتمع الايجاب

ولا تحريم فيه باعتبار نفا بد من اعتبار الحيثية فيرجع معناه كما ذكرنا الى انه ان كان المقصود بالذات كذا
كان الحكم كذا وان كان المقصود بالذات كذا كان الكف فعلا مستعملا فيه الحكم كان الحكم كذا ولم يكن
مستعملا فيه كان الحكم حالا لانه على هذا التوجيه الذي في التحريم منه ولا في اصله لانه لا يكون المقصود
بالذات الا شيء واحد ولا حاجة الى اعتبار الاضافة وهو خلاف الظاهر لم يكف حرام انما
اي سواء كان المقصود بالذات هو الكف او الفعل نعم اذا انتسب الى الفعل كان حراما فقط
الذي في التحريم هو النسبة الى الكف او الفعل او لا يعين المقصود بالذات منهما الترك والفعل
لا الكف هذا واما ما اعترض عليه بعض الفضلاء ومن انا لا نسلم ان الكف نفسه اثر مع علمه
عدم ترتب المكفوف عنه عليه لعله مقصود بالذات في نظر احد اذ هو امر اضافي لا يطلب
الا باعتبار ما اضيف عليه فلا يعتبر امر خارج عن اداب البحث اذ المعترض في صدد تصحيح التعريف ودفع
النقض عنه فيكفيه المنع والاحتمال فلا توجيه المنع عليه نعم لو قيل انا نعلم قطعا ان الاثر الكف
نفسه مقصود بالذات لكان موجها في مقابلة وهو ظاهر [illegible] ما ذكره في الدرر والمهملة حاجة
الى اعادة [illegible] ما ذكره انه يكون [illegible] الكف [illegible] يحتاج اليه فقط والوجه المذكور [illegible] لما لا يخفى
الشارح اذا وجب [illegible] ثبت [illegible] عن اضطرابه فلا يتمكن بالنسبة الى ذلك
[illegible] الامور الاخروية [illegible] القطع [illegible]
وجب [illegible] القطع [illegible] الارض [illegible] وذلك [illegible] بقية او [illegible]
في بعض الحواشي وان ارجع الكف [illegible] هذا [illegible] على التعريف اذا [illegible]
الكف عنه في جميع الوقت سببا للعقاب لا يمنع [illegible] وهو الترك في جميع الوقت سببا
له فكان المراد [illegible] على [illegible] الكف [illegible] اصله [illegible]
الفعل بلا [illegible] وكف عنه ولا [illegible] العقاب [illegible] العقاب [illegible]
المذهب الا [illegible] على ما ذكره [illegible] بعض [illegible] ارادة الرد [illegible] لا يلازم هذا الكلام [illegible] وعلى [illegible]
نظرا [illegible] تفصيل الكلام [illegible] وان [illegible] لا وان هذا [illegible] ان العقاب لم يوجب النقض لكن

نعم الالفاظ

نعم الالفاظ في التوقعات بخلاف ظواهرها ملاوسه ظاهره [illegible] لانه [illegible] والعنوان [illegible]
حاروحمل [illegible] من الفعل سببا للعقاب على ما ذكره جائز فلا تغفل والا يلزم الكذب على الله تعالى
لانه لا شك في صدور الايعاد منه تعالى على فعل او ترك والانهم يقولون ان كل ما اوعد عليه يجوز
العفو عنه والعفو يستلزم كذبه تعالى على ما ذكرتم فلولا ان الوعيد مقيد بعدم العفو يلزم الكذب والعفو مسلما
او لو قيل يلزم كذبه تعالى فلولا التقييد المذكور يلزم الكذب البتة بناء على مذهبهم سواء كان هذا التعريف
ولعل الوعيد على ترك جميع الواجبات ام لا اذ لا شك [illegible] ترك بعض وهو يستلزم كذبه تعالى
لو لم يقولوا بالتقييد المذكور الا ان يتمسكوا بالجواب الاول الذي ذكرنا من حديث الانشاء
وهو كلام [illegible] وكذا الوصل [illegible] الظاهر ان هذا [illegible] النقض [illegible]
فقط كما هو ظاهر العبارة يكون بالنسبة اليه واجبا فلا يتحقق طرد التعريف بها او
بالعكس فلا يتحقق عكسه به واذا ترك في ذلك لم يتعلق به الحكم فلا يكون واجبا عليه فلا [illegible]
على تركه فلا يتحقق طرد التعريف به وفيه انه قد يحصل [illegible] وان بالفعل
هذا الدليل وهو يكفي لانتقاض التعريف وقد جعل بعضهم صورة الشك نقضا لعكس التعريف
بانه اذا كان واجبا في نفسه وشك المكلف في وجوبه فلا يكلف من اثر [illegible] عليه
وجوبه فلا يصدق عليه التعريف وهو ايضا مندفع بهذا الجواب ولا يرد عليه ما اوردنا
ظهر ان ما فعله الشارح اولى ورجح العلامة التفتازاني هذا الرجع اذ لا ضرورة [illegible]
الرجوع [illegible] الشارح كما ذكره المحشي الشارح [illegible] الشارح [illegible] المراد [illegible] الشارع
بدليل الذم ما دل على ذم مخالف الشارع مطلقا [illegible] حكم [illegible] من بعض [illegible]
فان [illegible] حالا [illegible] الامارات [illegible] وذلك اشارة الى دفع [illegible] الدور
التعريف بالشرع اذ الا وجوب [illegible] الا بالشرع فلا ذم الا [illegible] وهو ظاهر
بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره والذي [illegible] من التعريف توقف تصور الوجوب
الذم فاين هو من الدور والجواب ان المراد [illegible] الشارح حمل كلام المتن على ذلك

لا نقول التعريف لو كان المراد تعريف اهل الشرع احد بها انه يسلم الدور لان الغرض من هذا التعريف سواء

كان حدا او رسما هو معرفة وجوب الفعل والتصديق به وحصول هذه المعرفة يستلزم الدور لانه

على هذا الايكفي لاهل الشرع العلم بوجوب شيء ما لم يعلموا تاركه ولا عكمهم ذم تاركه ما لم يعلموا

وجوبه وهو ظاهر فالدور انما هو بحسب الغرض من التعريف اي التصديق بكون الشيء واجبا الا بنفس

التعريف ولا يخفى ان هذا انما يلزم لو كان الغرض من التعريف معرفة اهل الشرع اما لو كان المراد

معرفة غيرهم وانهم يعرفون الوجوب من جهة اخرى فلا يلزم دور ولا كذا ورفيه كما اشار اليه

شارح الشرح وما منهما انه لا يصح كونه الوجوب بهذا وهو ظاهر وكذلك لا يصح ان يكون رسما لان

الرسم وان صح بتابع الماهية لكن لا يصح بتابع متاخر عنها زمانا الى اخر ما ذكره وقد يقال

قول المص والرسم اه بمنع الوجه الاول بان يحمل على ان الرسم وان صح بتابع الماهية لكن لا يصح بتابع

لها لا يتحقق العلم بحصة الذهب العلم تحقيقا كما نحن فيه فان عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق

العلم بذم اهل الشرع الا بعد العلم بكونه واجبا ولو جاز لا يصح التعريف بتابع لا يتحقق الا بعد العلم

تحقيق انه كما نحن فيه فان عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق الذم في شيء ما لم يتحقق العلم بالوجوب

وهو ظاهر انه ليس جميع الرسوم كذلك فلا يرد عليه ما ذكر بهذا انما يلزم لو كان الغرض معرفة اهل الشرع

للوجوب ولا يلزم ذلك لكن حمل عبارة المص عليه بعيد جدا كما لا يخفى بل حمل كلامه على الاول اظهر

على هذا الوجه بعيد هذا واما ما اورده المحشي من ان الغرض ليس معرفة كون الشيء واجبا ليس الا ذم

تاركه بل ان يعلم وجوبه فضلا ان الظاهر ان الغرض كل من الامرين فيمكن ان يكون قول شارح الشرح

فيذم تاركه على سبيل المثال والا فيمكن ان لا يكون غرضه ان الغرض هو الذم بل ان الغرض من

التعريف ان يعرف ان اي فعل واجب بعد ذلك يحصل الذم فقوله فيذم بيان لما هو الذم

عن معرفة الوجوب حيث لزم الدور وبالجملة لا ورفيه بعد لزوم الدور انه كان الغرض

واما خلاصة ايراده بعد تحريره عن المناقشة في تعيين الغرض فلا يرجع الا الى انه لو كان الغرض

من التعريف معرفتنا لا معرفة اهل الشرع لا يلزم دور وبهذا اشار الشارح الشرح بقوله لم لو

قصداه فلا ايراد عليه وليس افادة غرض ما ذكره وهو ظاهر واما ما ذكره من العلاوة فان كان مراده

عدم امكان حمل عبارة المنتهى على ما ذكره شارح الشرح ثم وان اراد ان حمله عليه بعيد فلا يخفى

فتامل ولو سلم بعد حصول كمال فالمطلوب دائما الصدق بعده وقوع الذم في الاخر في وقت

لصدق عليه ترك المامور وقت انه ما ذم تاركه في حال عامة الا ان يعلم انما هو في حال وقت

وقوع الذم فافهم والمراد ما يصلح ان يذم بهذا هو الظاهر المراد الظاهر انه لم يعتبر في الوجوب وقوع

الذم مسلما لحجب عن الصدقية والاستحقاق وعلى ما ذكره الشارح من التعميم الذم فافهم

ولا يخفى ان الظاهر من كلام المنتهى على ما ذكر نا من الوجهين غير كلام شارح الشرح ولو حمله

كلام المنتهى مع هذا كما لا يخفى والظاهر ان مراد المص انه لا بد منه عليك لزم

تعريف الوجوب على ذم تاركه مما يلزم ان يكون الوجوب بمجرد الذم حتى يلزم توقف الشيء

على نفسه على بعد تركه بدا الا كون لزم ان الوجوب هو كون الشيء بحيث يذم تاركه شرعا والا لكم الدور

لان كون الشيء بحيث يذم لا يتوقف على الذم اذ هو مقدم عليه بل انما يسلم لو تحقق الذم

في وقت ما فلا يلزم توقف الشيء على نفسه الا بعد ذلك اذ عرف الحسن بما يمدح فاعله شرعا

لا يلزم ان يكون الحسن هو مدح الفاعل بل هو كون الشيء بحيث يمدح الفاعل الى غير ذلك مما لا يسلم

فتامل وعدم مساعدة اللفظ لهذا التوجيه كما هو مستتر لان الظاهر من الدور هو معناه المتعارف

لا توقف الشيء على نفسه وان كان يطلق عليه ايضا والصواب قوله فلو توقف الوجوب عليه

لدار بالمعنى بل كان الظاهر ان يقول فلو كان الوجوب هو الذم او فلو حد الوجوب

بالذم هذا او الاظهر حمل كلام المنتهى على انه على تقدير التحديد زعم توقف الوجوب على الذم باعتبار

انه جزء المعنى لا انه حمله على تحديد الوجوب بالذم وتحقيقه مع عدم مساعدة اللفظ لو جهم

ولا يرد عليه سوى ما اشرنا اليه من منع التوقف وان حمل على انه رسم لا يخفى انه يجوز

الشق الاول ولم يلزم على هذا الشق لكن يحذو هذا الشق يلزم على الشق الاول ايضا فهذا الوجه

لا يغني عن منع ما اورد عليه ظاهر كلام المنتهى تمام هذا ثم لا يخفى انه بعد حمل كلامه الاول على ما ذكره

١٢٦

دار ويفصل ان كان الدور بمعناه المتعارف فهو ... على هذا الوجه ... اما انه ... الا بعد التعريف ... والا الوجه ... متعلق

من الدور باعتبار العرف

المحشي او ما ذكرنا من الوجه الاظهر لكن يحمل قوله والاسم اه على ما ذكره شارح الشرح فيكون حاصله
انه لو كان حد الاثم توقف الشيء على نفسه او الدور وان كان يستلزم الدور باعتبار العرف
فتامل ولعل الباحث لم يلاحظ ان المص فعل ذلك الفرق اذ لعل المص ذكر ذلك
على سبيل المثال ولا يخفى انه لو صح الاستدلال وليس مراده انه يحتاج اليه لادخال الموسع بناء
على المذهب المختار بل كانه اراد انه لادخاله بناء على المذهب المختار بل كانه اراد انه
لادخاله بناء على مذهب المخالف فتدبر لا يحتاج فيهما اذ يصدق في الصورتين
ان تركه في الجملة يستنهض سببا للعقاب كما سبق وهذا الايراد هو الكلام الذي مر عن
المحشي هناك وفيه تامل لان وجه ما ظهر عدم حرمة ترك الاذان مطلقا او تردده
فيه وانا لم اقف على ما نقله من الحكمين في كلام اصحابنا بل ينظر في اطلاقه او تقييده فلعله
اخذ من كلام جمهورهم لا يستلزم حرمة ترك كل سنة لقصد الاهانة ولا يحتمل معه كما ذكره
المجيب فان صح رايه اعتمد على ما نقله من الحكمين على الاطلاق الحق ما ذكره في تارك السنن
والاظهر في الاذان ان يقال ان اذانا ما في كل بلد كفت يحصل به اظهار شعار الاسلام
عرفا وجب كفاية والمندوب هو ما زاد عليه والله تعالى عليم [illegible] المختار ودليله
لان المذهب المختار هو مجرد وجوبه على الكل وسقوطه بفعل البعض واما ثبوت الاثم على
الكل وسقوطه بفعل البعض فلا كلام في هذا الوجه فهذا الوجه مذهب اخر
غير المذهبين المشهورين لكن يوجه قول القاضي على الوجه المذكور بلزوم [illegible] او وجه كلام
القاضي بان يقال الوجوب في صلوة الجنازة مثلا لكنه يسقط والمعروف انه اثم مع الوجوب
ان قط ملزم عليه لقول اليه بثبوت الاثم على الكل في الواجب الكفائي وسقوطه
بفعل البعض اذ لا فرق بينهما ان لم يكن الثاني اظهر فظهر ان هذا المذهب فالقول في الواجب
الكفائي بهذا الوجه لازم لذلك التوجيه لكلام القاضي فتدبر ان اكثر المتصدين
لحل الشرح اه لا اعرف هولاء الاكثرين فان السيد قدس سره قد نطق بالصواب ووجه كلام

الشارح

١٢٧

الشارح على وجه المحشي حيث قال قوله ترك الاثم ان اراد وجوب الاثم بالعقاب لجميع
المكلفين لعدم استلزام الاثم على ترك الواجب بالعقاب الاثم ولا شك ان ذلك على تقدير
علمهم تركه وان اراد بالعقاب الى الشارع فلا وجوب عليه ولا منه وتمكين الغير
وجوب الاثم بالمعنى اللغوي اعني الثبوت وان كان بعيدا جدا او لو لم يتعرض للاثم
في الوجوب وحمل الغرض بلفظ السقوط المذكور في المتن ما يتبادر الى الذهن لا الى
وجوبه لكان اولى من حال واذا قيدت بالوجوب الساقط في الفعل لاجل التعدد
حتى جعلته من افراد الواجب فلا يقدح في تعريفه بذلك قوله فيه فلم لم يقيد بالاثم الساقط
على ترك فرض الكفاية ما يتاتى الحمل فيصدق عليه انه يذم تاركه وعند ذلك
ولا حاجة في ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال في الموسع فالعبد مستحق ترك ابتداء الوقت
خير بانه قد تكلم هاهنا على وجه لا يتصور حسن منه وان الشارح الشريف لعله الصواب وجه الكلام
على هذا الوجه حيث قال ان الشارح حمل قوله يسقط الوجوب الاثم على ان تارك
الكفاية يستوجب الاثم وكذا تارك الموسع في اول الوقت ولكن يسقط وجوبه في الكفاية
بفعل البعض الاخر من المكلفين وفي الموسع بفعله في البعض الاخر من اجزاء الوقت
ولما كان لا حرج في مثل صلوة النائم لسقوط الوجوب عنه كونه واجبا للحرج تارك مثل الكفاية
لسقوط وجوب [illegible] كونه مستوجبا للاثم قيد حل في الحد ولم يجعل بعينه لقوله بوجه ما
هذا اه والكلام في ان ما [illegible] ومما ذكر الشارح ولا يخفى انه موافق لما ذكره السيد السند
والمحشي الا انه حمله على يستوجب والسيد حمله على المعنى اللغوي وقال انه بعيد والمحشي ذكر كلام
الاحتمالين لكن لم يطلع عليه لبعد حمل الوجوب على هذا المعنى لا يتوجه قوله والكلام في ان
ذم [illegible] وانما يتوجه لو كان المراد معناه الظاهر كما اورده السيد الشريف فتدبر والاظهر
ايضا وجه الكلام على هذا الوجه الا انه يسقط في تقرير مراد الشارح لفظ الوجوب
وقرره على وجه موافق لما حمله السيد اولا ثم قد تعرض للفظ الوجوب في حمله على وجه بلا تكلف

ذكره بعض الظاهر ان صاحب الرد ودلم يصل الى ما هو المقصود كما يظهر بالمراجعة اليه
بعد ادراك واجب اه حاصله ان الواجب هو ما يكون تاركه مذموما بوجه ما بسبب
ذلك الترك بنفسه والواجب الكفائي كذلك فان تاركه مستحق للعقاب حين عدم قيام
الغير بسبب تركه بنفسه لا بترك شيء اخر بخلاف صلوة النائم مثلا فان تاركها لا يذم
بسبب تركها الخصوص تركها بهذا اصلا وانما يذم بسبب تركها حال اليقظة
وترك الصلوة حال النوم عين ترك الصلوة حال اليقظة فلا يلزم من الذم بالثاني الذم
بالاول فلا يلزم ان يكون الصلوة حال النوم واجبة هذا واورد عليه بعض المحققين
ان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير مغاير لتركه حال ظنه عدم ولا يذم بالترك
الاول وانما يذم بالثاني فتامل والنائم نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد
فيه فان تركها قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يعتبر بالذات الى رجل اخر
قدوم زيد وعدمه فتصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركه بسبب تركه الا ان
هو تاركه بوجه ما فقد برانه لا يقال انه قد اخذ الكفائي مطلقا من غير تقييد بحال
وارداد خاليا عن التعريف فلذلك قيد بقوله بوجه ما ولا شك في انه يصدق عليه
التعريف لان تاركه يذم بوجه ما وهو حال عدم قيام الغير ولم يوخذ مقيدا بحال
حتى يلزم عدم صدق التعريف عليه على ما ذكر في الايراد الاول وايضا الصلوة
المفروضة حال عدم قدوم زيد لا يذم تاركها بسبب تركها اصلا وانما يذم لو ترك
الصلوة حال قدومه وهو ليس ترك الصلوة حال عدم قدومه بل انما هو ترك الصلوة
حال قدومه وان هذا من ذلك فيندفع الايراد الثاني لانا نقول انا اذا اخذنا صلوة
الجنازة حال ظن المكلف قيام الغير فلا شك انها واجبة عليه بناء على المختار ولو فعل وجب عليه
نية الوجوب مع انها لا يصدق عليها التعريف اذ تارك الصلوة حال ظن القيام لا يذم
بذلك الترك اصلا وانما يذم بالترك اصلا وانما يذم بالترك حال ظن عدم القيام وهو مغاير

له على ما ذكرت من مغايرة ترك الصلوة حال النوم وعدمه اذ لا فرق بينهما اصلا ولا يلزم عدم
الصدق التعريف عليه اذا اخذ مطلقا وهو لا يكون واجبا اذا اخذ مقيدا ايضا كحال ظن العدم
يكون واجبا ولا يصدق عليه التعريف الا ان يقال ان الواجب في التعريف هو صدقه على جميع
افراد المعرف الحاصل وهو حاصل فيهما واما صدقه على كل فرد باي اعتبار اخذ فليس يلزم فلا يضر
عدم صدق التعريف على الكفائي اذا اخذ مقيدا فتامل فيه وايضا على ما ذكرت ولم لا يدفع الزوم
كون الصلوة المذكورة قبل قدوم زيد واجبة لكن يلزم انه اذا اخذ تلك الصلوة مطلقة عن التقييد
بحال العدوم وعدمه يكون واجبة ولا يصدق عليها انه يذم تاركها بوجه ما وهو حال
القدوم فيبقى نظير الايراد الثاني اللازم لا ان يلزم ذلك ويقول ان المعرف اعم من الواجب
المطلق والذي يصير واجبا بشرط كالمثال الذي ذكره في نظير مثل الحج ايضا اذا اخذ مطلقا
من غير تقييد بعدم الاستطاعة داخل في التعريف ولا يبعد فيه فتامل اولى ان الظاهر ان
المقصود من هذا التعريف هو ان يعرف خصوص كل واجب واجب فالمراد بما يذم تاركه
خاص يذم تاركه والشيء الخاص فيما نحن فيه هو الصلوة حال عدم القدوم وهي ليست واجبة ولا يصدق
عليها التعريف والصلوة حال القدوم وهي واجبة ويصدق عليها التعريف واما اذا
اخذ تلك الصلوة مطلقة لم يتعلق غرض بعرفه حالها ولا يصدق عليها التعريف لانها
ليست شيئا خاصا ان الكمل تشيبين فيندفع الايراد الثاني ايضا فتامل
المراد والصلاة ولا يرضيه على وجوب القراءة في الصلوة بل فيه امر بالقراءة في الجملة
الشارح به التقسيم او للحكم اه اي باعتبار الفعل الذي هو متعلقه فانه يقسم اولا
الى هذه الاقسام وباعتباره ينقسم الحكم اليها وفي قوله للحكم اشارة الى ان هذه الاقسام
بالوجوب على ما ذكره بعضهم بل يشمل النفل الشرعي كذا في الحواشي الشارح لم يخرج ما لم
وقت كالنوافل المطلقة انه لا فرق بين الواجبات والنوافل فلو قدر لها وقت معين
محدود او صرح الصحابة بان وقت الظهر كان عند ذلك الوقت اداء حوادث ان نافلة او فريضة

وان لم يعين له وقتا لا محدودا ولا غير محدود بل قيل انه كتب عليكم او يحب لكم ان تفعلوا هذا الفعل

ولم يعرض لوقته اصلا لا علم بدليل العقل او بالدليل الشرعي الاجمالي ان وقته تمام العمر فيتصف بالاداء

فمدار الاتصاف بالاداء وعدمه هو التصريح بالوقت وعدمه وليس لخصوصية الغرض والفعل

فيه دخل اصلا فذكر الشارح الموافق اما على سبيل المثال واما بناء على انه لم يوجد فرض لم يعين

وقته بهذا الكلام بالاشكال انه اذا لم يصرح بوقت واجب او مندوب لكن نصب امارة دالة

على ان وقته ذلك الوقت المحدود فكذلك انه يتصف بالاداء مع انه لا يصدق عليه

انه قدر له وقت شرعي ولا يدفع ذلك الا بان يقال انه لا يوجد كذلك بل كل ما كان وقته

محدودا فقد عين وقته شرعا لانه اذا كان وقته تمام العمر قد صرح به وقد لا يصرح به وعند

التصريح كان اداء وعدمه لا يتصف به فلا اشكال فيه تامل ويمكن ان يكون نظر الشارح الى

ما نقل عن بعضهم من انهم خصوا هذا التقسيم بالواجب وكانه حمل التقدير على التقدير

المعين الذي يكتب فعله قبله وعلى كل تقدير لا حاجة الى التخصيص الذي ذكره المحشي والا يلزم

القضاء للحكم الذي [illegible] المحشي [illegible] فتامل الشارح كما ذكره بعض [illegible] الامام

شهرا الظاهر ان مراده ان وقت الزكاة [illegible] هو بعد حولان الحول فاذا عين

الامام قبله شهرا للاداء الزكاة لمصلحة لم يكن ذلك اداء فلذلك اعترض بقوله شرعا لانه

وان صدق عليه انه فعل في وقته المقدر له لكن لا يقدر ذلك له الشرع بل اوكل

هذا الى الامام لا للحكم التي من عنده بل كل ما حكم به كان من قبل الشرع فلو عين وقتا كان

التعيين من قبل الشرع فلم يخرج بقوله شرعا ويمكن الجواب بان المراد بالتقدير الشرعي

هو تعيين الشارع لخصوصه لا اول الامر بان يقول وقت كذا الشيء هو ذلك الوقت

لا بسبب تعيينه لاحتمال النفع وهو ليس يقول كل ما رآه الامام مصلحة فاتبعوه ولذلك لم يوصف

الشرع بهذا التقدير المذكور هو بعد حولان الحول نعم قد جوز الفقهاء انه لو اختار الامام

وقتا او حكم عليكم اتباعه والمراد هو التقدير الاول فلا اشكال فتامل وبما قررنا ظهر لك انه

لا حاجة الى ما ارتكبه شارح الشرح والمحشي من اخذ الحيثية وانما يحتاج اليه لو كان الشهر الذي

عينه الامام هو بعد حولان الحول والامام رخص ذلك بل المكلف يجب [illegible] والا ظهر

[illegible] انه لا فرق [illegible] فقد رخص وقتا قبل الوقت الشرعي [illegible] صلوة

ظهر لا قوله شرعا لخروج امثال ذلك واما ما قاله شارح الشرح من ان ظاهر كلام المصنف

اعتبار [illegible] اذ تعيين المكلف لقضاء الموسع [illegible] ونقل فيه ورد عليه اولا انه لا اشعار في كلام

المص بما ذكره اصلا فكيف يكون ظاهر كلامه وثانيا انه يخرج ما ذكره بقوله اولا اذ هذا الوقت الذي

عينه المكلف ليس وقتا اولا بل الوقت الاول هو ما عينه الشارع فلا حاجة الى قيد اخر لاخراجه

ولا يذهب ان يحمل الاول على ان يكون اولا بالنسبة الى المعين حتى يكون ذلك اولا اذ لم يعين

ذلك المكلف وقتا سابقا عليه ويحتاج الى قيد اخر بل الحمل على ظاهره وهو ان لم يكون اولا لم يقدر له

وقت سابق عليه بالنسبة الى ذلك المكلف اصلا فلا يحتاج الى قوله شرعا وثالثا انه

اما ان يكون ذلك الوقت الذي عينه المكلف لقضاء [illegible] اي الوقت الذي عينه الشارع

لازما [illegible] خارجا عنه فعلى الاول لا فرق [illegible] ما ذكره الشارح على [illegible] الا باعتبار انه

اخذ ذلك في القضاء والشارح اخذه في الاداء فاي [illegible] لذلك بالنسبة الى ما ذكره الشارح

على الظاهر هو الاعتبار بالنسبة الى الاداء كما لا يخفى وعلى الثاني فلا وجه للتقييد بالموسع اذ لو

كان وقت القضاء [illegible] مضيقا ايضا [illegible] المكلف له وقتا خارجا عنه [illegible] ذكره

تامل وقيل ان تعيينه عرفي لا شرعي [illegible] هو الفاضل [illegible] ان يصحح

ان هذا الحكم ليس شرعيا وليس باداء اما الثاني فقد صح [illegible] لو كان الشهر الذي عينه الامام

قبل حولان الحول لم يكن اداء لانه ليس في وقته المقدر شرعا لكنه يقوم مقام الاداء والحال

عنه [illegible] ذكره الشارح على هذا التقدير واما اذا كان فرغ الحول او بعده فهو اداء

على ما بينه وليس نظر الشارح الى هذا التقدير وهذا الواقع ما ذكرناه من توجيه كلام الشارح

واما الاول [illegible] بانه عرفي لا شرعي وكان مبناه على ما زعموا ان كل ما حكم به الامام لا

ان يكون مستندا الى الشرع بل هو حكم مامور عرفه يكون مستندا الى العرف فاذا راى المصلحة بحسب العرف من عدم الركوة لحكم به ولا يكون ذلك عن قبل الشرع فصحيح تعويه شرعا فتامل

واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك اه وقد يقال ان الحج بسبب الشروع صار

وقته مضيقا فلذلك يطلق القضاء على الحج بعده ولا ينافي في ذلك كون وقته جميع العمر ما قبل الشروع فتامل فان قيل فالنوافل اه قد ظهر بما ذكرنا سابقا اندفاع هذا الايراد

لان المراد بالوقت المقدر هو الوقت الذي قدره الشارع والنوافل لم يقدر لها اوقاتا معينة كذلك واما القضاء فقد قدر وقته وهو تمام العمر كما يستفاد من الحديث المذكور مطلق العرف

فتامل اول لكن المناقشة اه لكن لم يقال انه لا حاجة الى نصب دليل وامارة في ترجمة نعلم منه كون وقته جميع العمر بل دائما نعلم خصوص وقت له لحكم العقل البديهي بان وقته تمام العمر اذ لا يكون لم يكون خارجا عنه ولا يكون ان يكون خصوص وقت معين والا لكان التصريح به فيكون وقته تمام العمر البتة فاذا كان تقديره الوقت بهذا النحو لم يتصف بالاداء

واما اذا كان من جانب الشارع اما صريحا او بنصب امارة وترغيبه بل على التقدير والنوافل المذكورة من قبيل الاول والقضاء من قبيل الثاني فاندفع المناقشة فتامل ولكن فيه وذلك

لان المقدر له اه كان هذه الحاشية ليس منه لانها انما تتعلق بقوله فيما يحتمل الاول لا الثاني بذلك او بقوله اذ المراد من المقدر تقديره وتعيينه اه ولا يخفى الوجه لا الحاجة اليه اصلا

اما على الاول فلان ايراد هذا الاشكال لا يتوقف على التمسك بان المقدر له في القضاء والاداء شيء واحد وفي القضاء بمعنى بعض اوقات العمر وفي الاداء يكون ايضا كذلك فرد

الاشكال وذلك لان السائل ادعى ان تعريف الاداء يصدق على النوافل الخ لان لها وقتا مقدرا او لا والمحشي اجاب بان المقدر المذكور في تعريف الاداء بمعنى المقدر من اوقات العمر المكلف فلا يتناول النوافل ومع توجه الاشكال بانه اذا كان المقدر بهذا المعنى لا يصدق تعريف الاداء على الزكوة مثلا وظاهر ان ورود الاشكال لا يتوقف

على ان آخر الاستدلال يدل على الجواب من غير اشكال واما على الثاني فلان المقدر في الشرعي بمعنى واحد وفي تعريف القضاء بمعنى بعض اوقات العمر البتة لان وقته بعد وقت الاداء فيكون في تعريف الاداء ايضا بمعنى بعض اوقات العمر فهذا انما يدل لما ذكره من معنى المقدر وقوله فرد النقض اه اشارة الى ما ذكره في اصل الحاشية والفاء للتعقيب او التفريع اذ لو كان

المراد بالمقدر له هو ما ذكرناه على ما ايدناه فرد النقض اه وليس المراد ان ورود النقض متفرع على ما ذكره قبله كما هو ظاهره وعليه بناء الوجه الاول بهذا او منه لم وقت القضاء في الواقع

يكون بعض الاوقات لكن لا يجب ان يكون المراد من المقدر في تعريفه هو هذا المعنى لم يستدل على ان المراد في تعريف الاداء ايضا هو هذا او انه يدل على الوجهين انه ليس في هذا الكتاب

حديث المقدر له بناحية في تعريف القضاء اصلا وهذا عجيب الا ان يقال انه لم يذكر ولم يرد في تعريفه في هذا الكتاب لكنهم قد يذكرونه ويعرفون القضاء بما فعل في الوقت المقدر له

ثانيا وظاهر المحشي انما هو الى ما ذكره وهو بعيد او يقال ان نظره الى ما ذكره الشارع في ان القضاء ايضا فعل في وقته المقدر شرعا ولكنه غير الوقت الذي قدر له اولا وهذا

البعد فتامل ويمكن الجواب عنه بان المقدر اعم اه ومع هذا فالنوافل الراتبة التي للشارع بخصوصها لزم ان لا يكون مقدرة بالنسبة الى بعض المكلفين بل يكون وقتها جميع العمر بالنسبة الى جميع المكلفين ولا يخفى ما فيه من التعسف والظاهر ان يقال ان المراد بالوقت

المقدر ما قدر وعين من اوقات عمر المكلف اي عين حده اه معا وح فيلزم ان يكون الواجبات التي وقتها العمر لا يسمى اداء اصطلاحا وانما يطلق اداء فيما يتصور فيه قضاء فهي لا يسمى اداء ولا قضاء ويكن حمل قول الشارح بخروج ما لم يقدر له وقت

كالنوافل على هذا اي بخروج النوافل التي وقتها تمام العمر وانما خصها بها لان اكثر ما هو من هذا القبيل من النوافل لا ان الاخراج مخصوص بالنوافل فقط لكن حكمه بعدم قضاء الظهر بابعد عن ذلك الا ان يحمل على المذهب الغير المختار كما ذكره من اوتى انه مسامحة في المثال

والظاهر من هذا ان يحمل التعيين اعم من ان يكون بتعيين العمر او كله ويدخل النوافل المطلقة في الاداء
والا يلزم اشكال الصلاة وهذا انطباق على المتن وموافق لما ذكره العلامة الحلي ره وغيره
من المحققين واما ما ذكرناه سابقا من اخراج النوافل والواجبات الغير الموقتة فيحتمل خصوص
هذه الاقسام على ما يكون وقد صرح بما مر بعيد وان كان اظهر مما ذكره المحشي فتامل
بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت لان الظاهر منه هو الوقت الاول لم
كما لا يخفى في الاسير والمصادرة في الدليل الذي اه وفيه بحث لان مراد الشارح الشيخ
بقوله لولم يتلبس اه ليس الاستدلال على كون الاعادة مقابلة للاداء حتى يلزم المصادرة
بل مراده ان تعريف الاوائل يستلزم يكون الاعادة قسما من الاداء لولم يتلبس واطلاق
التلبس اما لو تلبس فلا يستلزم ذلك بل موقف على تحقق الاداء فان كان الاداء
ثابتا فلا اما كان هذا التعريف ايضا ثابتا فلا والا فلا فتامل اي بلا عذر
او خلل ولو كان الخلل قضاء والسبب اما اذا كان العذر فالظاهر انه اعادة وليس
قضاء مع انه يصدق عليه تعريف القضاء لكن الظاهر انه لم يتحقق منشأ للاعادة
في خارج وقته لطلب فضله فلا اشكال ويمكن ان يقال ايضا ان الاستدراك الوجوب
انما يتحقق لولم يستدرك لم يجب عليه الفعل وفي صورة الاعادة خارج الوقت
لعذر لم يكن كذلك صحيح هو بقوله استدراكا وح يكون ذلك ايضا داخلا فيما اوجبه الشارح
بقوله واعادة المؤداة خارج وقتها فتامل في دخله في القضاء هذا اذا كان
الاعادة لخلل اما اذا كان لعذر فيشكل القول بكونه قضاء بل الظاهر انه اعادة
على مصطلح بعضهم اوليس بقضاء ولا اعادة على اصطلاح القوم وعلى هذا الحكم لم يكن
قول الشارح خارج وقتها ظرف للمؤداة لا للاعادة ويكون اشارة الى هذه الصورة
كما ذكره شارح الشرح فتامل فان اطلاق القضاء عليها مجاز وقد صرح به الشارح
العلامة ايضا لكن الحكم هو ما ذكره المحشي وقد عرفت توجيه كلام الشارح بحيث يخرج عنه

الوقتي

النوافل على هذا التقسيم ولا يلزم المحكم فتدبر في صورة السهو ساقط وكذا في صورة النوم
الشارح مع الحكم من بعده فان ليس يتعلق بالعمد كما هو الظ ولهذا اخرج العمد عن السهو في الشرح وعلى عبارة الميت
يحتمل يتعلق بالاخير لا سيما ابتداء انتهى وفيه انه لا يكون ليس يكون متعلقا بالعمد لكان قوله او عقله
كالنوم لان التاخير عمدا مع النوم لا يجتمع فالصواب الثاني انتهى كلام الشارح اليه يكون العمد علة في سببية والاما العدم
سهو الكفار ومع سهو اهل الظاهر ان الممنوع عمدا هو الصلاة هو ذلك فيه يرجع الحكم فحكمه المسافر
من بعد اولا بناء على ما هو من جواز الاتيان بصوم شهر رمضان في السفر واما على ما هو الحق من
عدم جوازه فلا فرق بينه وبين الحائض اصلا فتامل الشارح الفعل النائم والحائض
وكذا القضاء عن الميت ثم لا يخفى ان تعريف المصنف من الكافرة استدراك ما لم يسبق وجوبه على
المستدرك بسبب هذا وتمكن ان يقال ان توجيه تعريف القائل ان المراد بالوجوب على المستدرك
اعم من ان يكون ثابتا عليه او ساقطا بالعذر ولذلك يتحقق الوجوب بهذا المعنى بالنسبة الى النائم
والحائض لكن القضاء عن الميت لم يصدق عليه التعريف ويمكن التزام عدم كونه قضاء بل خارجا
عن جميع تلك الاقسام فتامل اما من قال بانها واجبة حال النوم اه لا يخفى ان الراجح
مع هذا القائل على هذا اقرب باللفظ اذ لا شك ان من قال بانه لا يجب حال النوم والحيض
اراد انه لا يجب عليه ان يفعل في هذه الحال كما يترتب الذم على تركه ولا شك في وجوب
عليه بمعنى وجوب الفعل بعده لا في الحال لكن الظاهر ان مراده من قال بالوجوب
على النائم والحائض هو ما ذكره المحشي وان القول بوجوبه عليهما بان يفعلها حال النوم والحيض
لا يصدر عن العاقل فالظاهر ان النزاع لفظي كما ذكرنا فيه بحث بما كتب وهو ان الظاهر
ما سبق له وجوب على المستدرك ان يكون قد سبق وجب عليه وفاته وح يستدرك ما فات
وعلى هذا المذهب لم يكن كذلك اذ الواجب عليه سابقا على هذا هو ان يفعل في الحال ولم يفعل
فلم يكن استدراكا كما عرف ولو كان هذا استدراكا للازم ان يكون من اخر الصلاة عن اول الظهر وفعلها
بعده بلا عذر مستدركا لما سبق له وجوب فيكون قضاء فهذا التعريف لا يصح الا على الراجح

١٣١

حال انه وجب حال النوم بان يفعله فيه فلذا ذكره الشارح وحكم بضعفه فتامل في
حال بوجوبها بامر جديد اداء وذلك لانه لو وجب صلوة النائم حال النوم لوجب اما فعلها
في حال النوم وهو ساقط عند هذا القائل او فعلها في حال النوم بعده وح لم يكن القضاء بالامر
الجديد بل بالامر الاول اذ على هذا الخطاب الاول الدال على وجوب الصلوة شامل للنائم ايضا
لكن بان يفعلها بعد النوم وهو قول بوجوب القضاء عليه بالامر الاول فمن قال بوجوب القضاء
بالامر الجديد يستحيل ان يقول انه لا يجب الصلوة عليه حال النوم اصلا بل يعلم وجوبها عليه بعد النوم بامر
جديد جديد ومن قال بانه وجب بالاول قال بوجوبها لان القضاء على النائم على هذا
كان واجبا بالامر الاول لان كل قضاء يكون بالامر الاول على مذهبهم فلو يقول ان
الخطاب الاول شامل للنائم لكن لا بان يصلي حال النوم بل بان يصلي بعده وهو معنى وجوب الصلوة
على النائم على هذا المذهب فتدبر ولكن الشارح فلا يقول الا ان نقول يمكن ان يثبت الخلاف بالعكس
من ذلك كان ذلك بناء على ان الغرض ان من قال بالوجوب بعده فقط ولا يكون
واجبا قبله فعلى هذا من قال بالوجوب بامر جديد يقول بوجوبها لانه وقع امر جديد
دال على وجوبه بعد النوم فح لا يكون المراد انه يقول بوجوبه لوقوع امر جديد ومن قال
بوجوبه بالاول قال بعدم وجوبه لانه لو وجب بالاول لوجب اولا ايضا والمفروض عدم
وجوبه بعد النوم فقط فتامل فان قلت فهذا الخلاف كيف يجتمع مع الاجماع على وجوبه بعد
النوم وكيف يصح في مذهب من قال بوجوبه بالاول قلت يمكن ان من قال بالوجوب
بالاول قال بوجوبه اولا ايضا فلا اشكال فتدبر ويمكن ان يقال ان كون منشأ الخلاف
في العكس بناء على ان من قال بوجوبه بالاول يستحيل ان لا يقول بوجوبه لان الامر الاول
لم يتعلق بالنائم لكونه نائما فلم يجب عليه بالامر الاول واما من قال بوجوبه بامر جديد مفعول
بوجوبه كما ذكرنا بهذا او الوجهان بعيدان جدا اما الاول فقط هو ما ذكرنا من عدم الاحتياج
الى الفرض المذكور واما الثاني فلان عدم تعلق الامر بالنائم اولا لا يلزم عدم تعلقه به بان يفعله

١٣٢

بعد النوم على ما ذكره المحشي ح يمكن ان يكون واجبا عليه بعد النوم بالامر الاول الغير على هذا التوجيه
الاشكال على من قال بان القضاء بالامر الاول لانه كيف يوافق الباقين في وجوبه
بعد النوم الا ان يقال المراد ان وجوبه بعد النوم اجماعي اما لو لم يكن اجماعيا فالظاهر ح منشأ
الخلاف لوجه بهذا الطريق هو العكس بان يتوهم ان الامر الاول المذكور يتعلق بالنائم و
ح لو كما ذكرنا واما على الوجه المذكور في الاصل فلم يصح لكن بعد وقوع الاجماع علم ان من قال بان
القضاء بالامر الاول جوز تعلقه بالنائم ولا اشكال فيه اعانه بوجه الكلام والله اعلم
بالمرام قلت ايقاع الفعل في حال النوم هذا انما هو اذا كان صدور الامر في حال
النوم في التكليف بايقاع الفعل في زمان النوم جائز والنوم انما صدر في التكليف ولا اشكال
ح اما اذا كان وقت صدور الامر نائما فلم يصح التكليف ح ولو كان امر التكليف بشرط
النوم فافهم واما انه تكليف الغافل هذا انما يلزم اذا كان وقت صدور التكليف
نائما اما اذا لم يكن ح نائما بل نام عند وقت وجوب الفعل فلم يلزم تكليف الغافل و
لا يبعد ان يكون واجبا عليه حال النوم كما لا يخفى فان قلت الزكوة المعجلة قد ثبت
هذا على رايهم وقد ذهب اليه بعض علماء الم وكذا تقديم صلوة الليل اوله وكذا
غسل الجمعة في الخميس عند علمائنا ويكون هو القول بجواز التقديم وما ذكره في جواز التكليف
ركيك لا ينبغي ارتكابه فتامل ومنه انه قد لا يعلم المصلي فيه ان المكتوب الخ
يعلم المصلي خصوص البعض بل ينوي ان بعضها منها اداء وبعضها قضاء
وان لم يكن عالما بخصوصها نعم لو نوى في كل بعض انه اداء او قضاء لزم ذلك
وكان مراد المحشي هو ذلك وح يستبق احتمال ما ذكره فتدبر والله اعلم لو لا حسنا
في هذه المسئلة وهي ما اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فيه مذاهب اصحها وهو المشهور بل
ادعى الشيخ عليه عدم الخلاف الاجماع انه يكون الجميع اداء والظاهر انه قول من
ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وثانيها التوزيع ولهم ما وقع في الوقت اداء

وما وقع في خارجه قضاء ولو حوصر الاداء والقضاء فيهما وقد اشير بهما الى الوجهين
وثانيهما كون الجميع قضاء اختاره السيد المحقق على ما نقل عنه نظرا الى ان الوقت انما هو لاداء
الصلوة فاداؤه وقع منه اولا او بعده وقع في خارج وقته فيكون اوله الى اخره قضاء

فلا ذم شرعا ولا اثم وان لم يسقط عنه في الواقع كيف لو ظن ما سا عدم
قيام الغير او ارتفع ظنه به لوجب عليه الفعل فتامل او لم يعلم بغيره في ظنه فانه
يعلم منه انه اذا علم بغيره في ظنه فلا ذم وهو المراد فافهم يسقط الوجوب عن
الكل اي لا ذم عليهم بتاتا على ما ذكره المحشي فافهم الوجوب على الجميع من حيث هو
لا كل فرد وهذا المذهب وعدم الكفاية ومعقوليته ظاهر كون المنصب الشارع
اماره كان كحصول البعض بدل الكل فانه كحصول اخر الثاني من غير نسخ الشارح
وقيل بل انما يجب على البعض واختلفوا في هذا البعض ايضا فقيل مبهم اي بعض كان
وقيل هو بعض معين عند الله تعالى كفعله كما في كفارة مثلا وقيل بعض معين عند الله تعالى مبهم عندنا
كذا ذكره الشارح العلامة والمشهور هو الاول قال من هذا جواب عما
يقال انه علم انه يمكن توجيه هذا الايراد بوجهين احدهما ان الواجب العيني لا يسقط
بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان في الحقيقة لكن الواجب العيني متعلق بالجميع فلا يكون
الواجب الكفائي كذلك بل متعلق بالبعض فلا يلزم ان يكونا متعارضين في الماهية كيف
وهذا هو مراده من حيث انه بعد ما نقله المحشي عنه منفصلا بقوله فيختلفان لكن الاول
متعلق بالجميع فلا يكون الثاني كذلك والا اتفاق الحقيقة انتهى وهذا اصرح فيما ذكرنا
وثانيهما انهما مختلفان في السقوط وعدمه على ما ذكر فيختلفان في الحقيقة لكن العيني واجب
فلا يكون الكفائي واجبا ايضا وهذا هو مراد المحشي كما ينادي به اخر كلامه ولهذا
لم يذكر الزيادة المنقولة فتامل فان الفعل الرد والفعل للقصاص من ظاهره ان المراد
ان الفعلين موافقان في الماهية مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والاظهر

[illegible marginal note]

يحمل

يحمل المراد ان وجوب الفعل كالرد ووجوب الفعل للقصاص موافقان في الماهية مع انه
الاول يسقط بالتوبة دون الثاني فتامل قال في شرح الشرح الشارح المحشي في كلامه قال لم يقل
لم يرد او لان الشارح من افراد الواجب العيني لا يسقط بفعل البعض حتى ينفع ما ذكره الشارح ومن
الواجب العيني على ما يسقط بفعل غيره بل مثلا وتوهم انه اي بعض الواجبات العينية لا يسقط بفعل
شخص اخر فهذا صارت شبهة فاورد انه كيف لم يكون جميع الواجبات كذلك ولا يسقط
بفعل البعض وظاهر ان ما ذكره الشارح لا يصلح لحل هذا السؤال نعم هو يصلح لرد بعض ما عليه
فلذا ذكر الشارح ما يحل به الاشكال بهذا ولا بعد ان يقع القران مراد السيد من الواجب على
الاعيان ان يكون شيء واحد واجبا على كل واحد من اشخاص متعددة وظاهر انه لا يسقط
عن شخص بفعل شخص اخر كالصلوة مثلا وليس مراده من الواجب على الاعيان هو الواجب
العيني مطلقا فتامل اقول تمكن لي كتاب الصحيح هذا انا وعلى ما هو الظاهر من ان الواجب
جنس للواجب العيني والكفائي وليس جارحا بحيثما عارضا لها والا لو سلم انه لوجب الاختلاف
في الحقيقة الجنسية ايضا فلا يلزم ان لا يكون الواجب الكفائي واجبا لجواز ان يكون الواجب جنسا
لافراده فما هل ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما هو اذا قرر السؤال على الوجه الثاني
ولو قرر على الوجه الاول فنقول بعد ما ذكره الشارح من ان الاختلاف في طرق الاسقاط
لا يوجب الاختلاف في الحقيقة انه لو سلم ذلك فلا نسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية
دون الجنسية ايضا ولا نسلم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة الواجب العيني حتى يلزم ان لا يكون الكفائي
متعلقا بالجميع ولو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا نقول لا نسلم ان التعلق بالجميع
من ذاتيات الواجب العيني بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم ان لا يتعلق الكفائي بالجميع
ولو سلم انه ذاتي للعيني فلا نسلم انه كان يكون ذاتيا للكفائي ايضا بل الكفائي يتعلق بالجميع
لكن التعلق بالجميع عرضي له فتامل اقول على هذا كان النزاع نعم الظاهر انه كذلك والا
في النزاع في ذلك فتامل وقد يحكى عنه بان من قال انه قد تعرض عليه بانا لا نسلم ان تعلق

[illegible marginal notes]

الوجوب اولا بالبعض المبهم وان يعلق الذم ثانيا بالجميع غير معقول بل الظاهر كما تشهد به الملاحظة
الصحيحة ان العصد اولا تعلق بالوجوب على بعض مبهم والغرض هو صدور الفعل من بعض مبهم اى بعض كان
لكن لما لم يكن ام عن المعين معقولا تعلق العصد ثانيا بالذم للجميع لو تركوه ولا امكن انكار ذلك فضلا
عن ان لا يكون معقولا فتامل   فصار حاصل العول انه لم يتعلق العصد اولا بالذم
على معين حتى يدعى انه غير معقول بل تعلق اولا بطلب الفعل وصدوره من بعض مبهم كما ذكرنا
ويلزم منه تعلق العصد ثانيا بالذم للجميع لو تركوه ولا يعقل الادعا بعدم معقولية ذلك وجها
اصلا فتامل   واراد بالدليل الذى مادل به الظاهر القاطع هذا احق لكن ح يكون على
قول الشارح فانه اول من القاطع ودليل اه انه لا يمكن القاطع من الدليلين اما دليل المتقى
فلكونه قطعيا واما الدليل الاخر فلانه كلام العدل تع وكيف حمله على ظاهره او ارتكاب
تاويل لا يمكن تركه بالكلية الا ان يكون على سبيل التنزل لولم يكن دليليا قطعيا لوجب التاويل
جمعا بين الادلة كيف والحال انه قطعى فتامل   سيكون الاثم كو بعلمه لو احد منهم
حصيه والا فلا نزاع فى جواز تعلق الاثم بواحد مبهم ظاهر كما صرح به س   اما اولا
فلانه قد نقل عنهم انه هذا على المذهب الرابع واما على المذهب الثالث فمعقول انه التخيير
حصيه بل ظاهر افقط فلانسلم قوله المعين لوجب ان لا يكون لو اتى بالاخر فلا يلزم قوله
والتخيير يوجب ان يكون المراد التخيير العقلى يوجب ذلك لا الظاهر فتامل   اولا واما ثانيا
فلان الاثم ان يقولوا انه اراد بالتخيير الذى فى يوهم هو ان يكون كل واحد منها بحيث انه
انه واجب لو اتى باى فرد لاتى بالواجب وبالمعنى الذى قررناه هو ان الواجب واحد لا
التخيير المحض فمعناه انه يسقط به الواجب لا انه فرد من افراد الواجب هذا اذا الظاهر
ان هذين المرادين وارد ان على سبيل التنزل لا على طريق المنع كما فعله المحشى وذلك لانه
ان اراد الشارح بقوله ان المعين لوجب ان لا يكون لو اتى بالاخر انه لوجب ان لا يكون اصلا
لعنوان انه واجب ولا لانه يسقط به الواجب فرد المراد الاول فقط لا الث

لانه لا شك ان التخيير بالمعنى الذى كان يوجب ان يكون الاخر وبالجملة فهو ينافى التعيين على ما ذكر
وان اراد به ان المعين يوجب ان لا يكون لو اتى بالاخر من حيث انه واجب على ما
ذكره المحشى فيدفع المراد الاول فحسب دفع المراد الثانى ورد الاعتراض الثانى ولهذا
التخيير بالمعنى الذى ذكرتم يوجب ان لا يكون لو اتى بالاخر من حيث انه واجب اذا التخيير بالمعنى الذى
ذكرنا لا يوجب ان يكون بالجملة لا من حيث انه واجب وان اراد فى الجملة لا ينافى التعيين
بالمعنى المذكور انما المنافى له الاخر من حيث انه واجب فتامل   كل ما هو مجهول للآمر
وللمامور كلاهما به اكما ترى وكانه سقط من القلم او للاحدهما وهذه العبارة وقعت
فى حاشية الابهرى بدون لفظ كلاهما وهو الصواب بظاهره كما ترى والا ظهر او بدل
الواو ولعله سقط الالف من القلم فلا تغفل   لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة
الى المامور هذا على مذهب من قال انه معين عند الله تعالى ولا يكلف ظاهره واما على
المذهب الاخر وهو ان الواجب ما يفعله المكلف فيمكن ان يقال ان هذا التعيين
وهو علم المكلف بان كل ما يختاره ويتعلق ارادته به هو الواجب عليه كاف فى التكليف
فلا يكون ح مبهما لا كون التكليف به بل التكليف به معين عند المكلف لا الابهام فيه
فتامل   ومتعلق التخيير والاخر ان ليس كذلك لان اه على الاخر ان ليس كم حقيقة اما على
مذهب من قال ان الواجب معين كمكلف فلانه يكون الواجب معينا ولم يكن التخيير اصلا
واطلاق التخيير باعتبار ان ذلك باختيار المكلف وارادته فكل ما تعلقت ارادته
به كان عليه ان يفعله لكن لا يمكن فى الواقع ان لا يتعلق ارادته بغير ما هو الواجب عند الله تعالى
والمعتبر ان فى كل ما تعلق ارادتك به من هذه الاشياء وجب عليك ان تفعله واما
على المذهب الرابع فلان الواجب هو واحد معين لكن اذا اتى بالاخر فانه يسقط الواجب
واطلاق التخيير بهذا الاعتبار لا لانهم الدليل عليهم وانما هو فى الدليل لو كان واجبا مخيرا
فيه حقيقة وليس كذلك بناء على هذين المذهبين فتامل   فى ابطال المذهب الثالث

والرابع قد عرفت ما يمكن به انه فاسد عن الثالث فقد ذكر ولو سلم انه على هذا المذهب ايضا
مبهم ومع وجود هذا التعيين لا يخرج عن الابهام يقول هذا الايراد لم يكن بارادة يقوله
ولا يندفع بالجواب الذي سيذكر مردود بما به يمكن اجراء نظيره فيه اذ لا شك ان هذا الواجب
ليس مجهولا من كل وجه حتى لا يصح التكليف به بل معلوم بالنحو المذكور بل يقول ان هذا
الجواب يمكن اجراؤه من جانب من قال بانه واحد معين عند الله لا يكلف ايضا
لان الواجب على هذا لم يكن مجهولا للمكلف من كل وجه بل يعلم باعتبار انه واحد من
تلك الاشياء ومعلوم معين عند الله وليس ايضا تكليفا بما لا يطاق باعتبار انه
لا يعلم خصوص ذلك الواجب حتى يفعله لانه انما يكون كذلك لو لم يكن غيره يسقط
به اما اذا كان غيره يسقط به فلا بأس بالتكليف به نعم يرد على المذهبين ان الدليل
يجري فيهما والجواب مشترك وهو [illegible] واما عدم جريان الجواب عن جانبيهما فبطل
الكلي يقوله فلان هذا الدليل يجري في ابطال المذهب الثالث والرابع لكن ان اسلم
مع انه يمكن المناقشة فيه ايضا على المذهب الثالث فتدبر   ذكر المكلف بالكسر
وقع على سبيل الاستطراد ليس كذلك بل كما ان لوجوب علم المكلف بالمكلف به ثمرة في
المستدل وهو ابطال مذهب المعتزلة كذلك لوجوب علم المكلف ايضا ثمرة
ذلك اذ على مذهب البعض لم يكن المكلف عالما بالواجب لكونه مبهما ولو اريد
ان وجوب علم المكلف يكفي في دعواه ولا حاجة الى ذكر المكلف ايضا فنجيب هذا
بل اذا كان كل منهما نافعا في مقصوده فلا بأس بايرادهما بل يحتاج الاول كما لا يخفى
نعم ذكر المكلف لو اورد الدليل في ابطال مذهب من قال بانه واحد معين عند الله تعالى
كان على سبيل الاستطراد اذ علم المكلف حاصل على هذا المذهب وكذلك على مذهب
من قال انه هو ما يفعله المكلف لان المكلف بعد ما علم ما يفعله العباد واما في
ابطال مذهب المعتزلة فليس على سبيل الاستطراد كما لا يخفى   ليس المراد هنا علم المكلف

نعم لو حمل ذكر المكلف بالفتح وقع على سبيل الاستطراد لكان له وجه [illegible] لا يبطل الا مذهب المعتزلة [illegible] الرابع [illegible]

حاصله على ما يستفاد من كلامه انه ليس المراد ان يصدق المكلف يشترط للتكليف والا
يلزم الدور بل المراد انه لما كان الغرض امتثال المكلف بالمأمور به يجب ان يحصل له التصديق
بكونه مأمورا به ولو بعد وقوع التكليف حتى يحصل الغرض هذا اقتضى مع وجوبه بعد الوجه
ايضا فالوجه الحق ان يراد المستدل من علم المكلف هو تصوره المأمور به وهذا لو
لم يكن شرطا للتكليف بعد وقوعه لا شك في وجوب حصوله حتى يصح ترتب الثواب و
العقاب عليه ولو لا كلام المحشي فيما سبق لا يمكن حمل كلامه ههنا على ما ذكرنا فتأمل
اقول هذا الدليل بادنى تصرف اه قد عرفت انه على هذين المذهبين لم يكن تخيير
حقيقة بل اطلاق التخيير على المذهب الثالث باعتبار انه منوط بارادته وعلى الكل
ما يفعله علم انه الواجب ولم يمكنه ان يفعل الاخر وعلى المذهب الرابع واجب معين
لكن يسقط بالاخر ايضا وهذا ظاهر فليس شيء من المذهبين تخيير حقيقة حتى يجري الدليل في
ابطالهما فتأمل   ولا يندفع بشيء من الجوابين اللذين يذكرهما الظاهر انه اراد
الجوابين اللذين يذكرهما في الحل وعدم اندفاع النقض بهما ظاهر لان النقض والحل
الظاهر ان النقض وارد عليه [illegible] ايضا لان الاهمال يقولا ان هذا الدليل
لو تم لدل على وجوب ترك كل من [illegible] ووجوب اعتاق جميع الرقبات وهو خلاف
الاجماع هذا اذا كان الاجماع على وجوب واحد منهما سواء كان معينا ام مبهما ظاهر
واما لو كان الاجماع على وجوب واحد منهما لا على التعيين فيمكن ابطال ايضا لانه
لو ورد النقض على الدليل بهذا الاجماع وان كان الاجماع في الواقع منافيا لهذين
المذهبين ايضا ولا بأس به في ابطال الاستدلال فتأمل   اقول الظاهر انه ذكره
الاحسن ان يذكر توجيه الدليل والحل او الاجمالي لكن معرفة ما ذكره المحشي وما ذكره عليه
يقول حاصل الدليل انه لو كان الواجب هو مفهوم الواحد لا بعينه لوجب ان يكون
المخرج ايضا هو ذلك وكانه زعم ظهور ذلك اولانه على هذا المذهب ليس المخرج

اما ذكره هو خصوص فرد ولا يكون ذلك الجميع الا انه فيكون لما ذكره هو احدهما مبهما لكن
بدون ان احدهما الذي هو متعلق الوجوب والذي هو متعلق التحريم اما واحد او متعدد
ولو قيل ان التعدد غير معقول فالامر فيه سهل اذ غايته انه يكون ما ذكره المستدل على
سبيل التنزل والتسليم ويحتمل ان يكون الترديد بين الاتحاد والتعدد باعتبار انه هل يكون
صدق الواجب والمحرم على ذلك المفهوم في ضمن فردين فيكون متعلقهما متعددا او في
ضمن فرد واحد فيكون متعلقهما واحدا وعلى التقديرين يلزم في صورة التعدد التخيير
بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب وفي صورة الاتحاد يلزم
اجتماع التحريم والوجوب في شيء واحد وانهما متناقضان فتامل وخلاصة الجواب
الاول ان الواجب هو مفهوم احدهما لكن لا نسلم ان المحرم ايضا هو ذلك المفهوم بل
هو خصوص كل واحد ولا يلزم التخيير بين واجب وغيره اذ لم يخير بين المفهوم
وكل واحد حتى يلزم ذلك بل التحريم انما وقع في افراده وهو خصوص المعين ولا مفسدة
فيه وهذا الجواب ظاهر اذ اللازم على الظاهر يرجع واما لو استدل عليهما بالنحو المذكور
فنقول انا لا نسلم انه ليس المحرم الا ما ذكره هو خصوص فرد واحد فقط ولا الجميع
الافراد لكن كل واحد من الافراد المخصوصة هو ما ذكره لا مفهوم احدهما اذ ذكره
انما يكون بترك جميع الافراد وهو غير جائز فتامل وحاصل الجواب الثاني انا لا نسلم
المحرم ايضا هو مفهوم احدهما لكن لما تعدد افراد احدهما فكان الواجب هو احدهما
في ضمن فرد والمحرم هو في ضمن فرد آخر مفهوم احدهما اذ تحقق في ضمن ما فعله كان
هو الواجب واذا تحقق في ضمن الفرد الآخر كان هو المحرم فحاصله ان الواجب احد الشيئين و
حرم الآخر فان احدهما اذا تحقق في ضمن الفرد الذي فعله كان واجبا وفي ضمن الفرد
الآخر كان حراما فالتخيير بين الواجب وغيره بهذا الوجه مما لا محذور فيه فالواجب
على كلا الوجهين يكون هو مفهوم احدهما واما المحرم فهو على الجواب الاول يكون هو

خصوص

خصوص الافراد وعلى الجواب الثاني يكون هو المفهوم المتحقق في ضمن الفرد فعلى الجواب الاول نظر
الى ان مفهوم احدهما المذكور ذكره لانه انما يتحقق بترك جميع الافراد وهو غير جائز فحمل المحرم
على ما ذكره هو خصوص كل واحد وفي الجواب الثاني نظر الى انه يمكن ترك المفهوم الصرف
بالجملة اذ ترك الطبيعة يتحقق في ضمن ترك احد افرادها في الجملة فلذلك حمل الواجب هو المفهوم
في ضمن بعض الافراد وما ذكره انه هو في ضمن فرد آخر فيصدق على المفهوم انه يترك فعله
في الجملة ومع ذكره في الجملة لا محذور فيه قوله وذلك لان الذي سبق للجواب الاول قوله و
تعدد ما صدق عليه اشارة الى الجواب الثاني يعني ان تعدد ما صدق عليه احدهما اذا
تحقق ان يتعلق به الوجوب والتحريم بان يكون متعلق الوجوب والتحريم واحدا حتى يلزم مفسدة
فلا يكون صحيحا على ما ذكره المستدل بل يكون متعلقهما متعددا ولا محذور في ذلك
ولما استشعر انه يتوجه مفسدة الشق الاول وهو لزوم التخيير بين واجب وغير واجب
والتخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع هو التخيير بين واجب بخصوصه معين
وغير واجب كذلك وههنا ليس كذلك فتامل هذا هو الوجه ووجه على ما في بعض
الكلام جوابان وفيه بعد لان العادة في هذا الكتاب انه اذا ذكر جوابين
يذكر ما يكون اشارة اليه وههنا لم يفعل كذلك بل الظاهر من سوق العبارة انه تمام
الكلام جواب واحد يسمى بوجهيه اوفق فانظر   والقول بوجوب مفهوم
احدهما الى قوله ظاهر هذا الظاهر لكن الحق ان القول به على ما سمعت   واما على راي
من يقول وجودها اه امر يمكن ان يقال انه على هذا الرأي وان لم يكن الكلي موجودا
لكن لا شك ان تعدد وجود فرده يحصل الغرض من الكليات التي لم توجد
لما فيه مصلحة وحينئذ نقول مجرد ذلك يصح تعلق الوجوب به فيجب على المكلف ان يحصل
هذا الكلي في نفس الامر وذلك بان يفعل احد افراده فلا اشكال وعلى راي من يقول
ان الطبيعيات ليست موجودة لوجود افرادها بالذات لكنها موجودة بالعرض

يمكن ان يقال ان الوجود بالعرض كاف لتعلق الوجوب بالكلي فيجب على المكلف ان يحصل الكلي موجودا بالعرض بان

يفعل احد افراده ولا محذور في ذلك هذا الكلام من الوجهين لا يصح من جانب المص لانه صرح بان الامر

بالكلي امر بالجزئي المطابق له لامتناع وجوده في الخارج وبناء على هذين الوجهين كما يصح تعلق الوجوب بمفهوم

الكلي كذلك يصح تعلق الامر بمفهوم الكلي ايضا فالكلام بهما لا يوافق ما ذكره ثم اصله فتامل

فوجودها عبارة عن وجود افرادها ان اراد انه يجب على المكلف تحصيل فرد معين لهذا المفهوم فظاهر البطلان

وان اراد انه يجب عليه تحصيل فرد ما فنقول ان اريد به كلي فاذا لم يكن الكلي موجودا في الخارج لم يصح ان

يكون متعلقا للوجوب فيعود الكلام فيه ايضا ولا يندفع الاشكال الا ان يقال ان الواجب

ليس تحصيل فرد معين ولا تحصيل مفهوم احد الافراد ايضا بل الواجب هو تحصيل واحد من تلك الافراد

على سبيل البدل ولا فرق بين ان يكون الواجب هو مفهوم احد الافراد او يكون فعل هذا الفرد او

ذلك الفرد على سبيل البدل فتامل ثم لا يخفى انه بناء على هذا التوجيه يكون معنى تعلق الوجوب بالمفهوم

هو وجوب تحصيل فرده كما صرح به المحشي فيما حققه بتعلق الوجوب بالفرد والمخير فيه انما هو الفرد في الدليل

من التمسك بما ذكره في الجواب الثاني على ما قرره المحشي وهو ان الوجوب يتعلق بالفرد على سبيل البدل على

ما اشرنا اليه انفا فكل ما كان واجبا كان الامر مخيرا فيه فلا يكون هذا صحيحا من جانب المص

لانه ذكر جوابين وبناء على هذا التوجيه لا يكون الا جواب واحد فالظاهر ان يكون

المص اورد الجواب الاول على مذهب من قال بوجود الكلي وذكر الجواب الثاني بناء على هذا

ولا اشكال ح فتامل والجواب الثاني مبني على ان كل واحد الى هنا كان الكلام

جيدا موافقا لما ذكرنا لكن ما ذكره ههنا من ان الواجب على الجواب الثاني هو خصوص الافراد

بعيد لان الظاهر ان المص يقول ههنا بوجوب احدها لا خصوص الافراد ولم يكن

المناسب لما سيجيء منه من ان الامر بالكلي امر بالجزئي المطابق له هو ذلك فتامل وستعرف وجها

اخر للمنافاة وهو ان الجواب الاول منع للملازمة والثاني منع لبطلان التالي في الشق

الاول فتامل ثم هذا الذي نبه عليه الجواب هذا انما هو على ما قرره واما على ما قررناه

ان في الجواب الثاني ايضا كان الواجب هو مفهوم احدها فلا اشكال وليس توجيها او

ولا مخالفا لما اختاره كما لا يخفى ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اليه جماعة من ان

المذهب ان الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فاوجبه بعينه عليه وبناء على هذا لم يوجب الله تعالى

شيئا معينا بل اوجب الفرد على ما يفعله وان اذا فعل هذا كان هو الواجب عليه وان فعل ذلك

كان هو الواجب وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء ولم يوجب شيئا معينا على احد

منهم وان علم ما يفعله كل احد هذا وعلى ما قررنا من ان الواجب هو المفهوم في ضمن الفرد كان

الفرق اظهر لانهم لا يقولون بالمفهوم اصلا بل قالوا بتعلق الوجوب بالفرد المعين فتامل

اشارة الى ان الشق الثالث وهو ما يكون متعلقها واحدا غير معقول بل الصحيح

هو الشق الاول وهو ان متعلقها متعدد ودفع المحذور اللازم في قوله والتخيير بين واجب

والاحسن في العبارة ما قلنا من ان المراد ان هذا اي الى هنا لم يكن متعلقها واحدا حتى لا يتصور ذلك

بل يكون متعلقها متعددا ولا محذور فيه فتامل ثم ان المراد من الاباء عن ان لا يكون واحدا

انه يصح ان لا يكون واحدا والا فظاهر ان تعدد ما صدق عليه احدها لا ينافي ان يكون

متعلقها واحدا اذ كونه لم يكن متعلقا باحدها في ضمن فرد واحد فتدبر على المفهوم

مع قطع النظر عن الفرد اه ان اراد به المفهوم بشرط لا يكون في ضمن الفرد فظاهر البطلان

لان المفهوم بشرط لا ليس له تحقق اصلا فكيف يصح ان يكون متعلقا للوجوب وان اراد

المفهوم لا بشرط المتحقق في ضمن واحد من الافراد فهو الذي يقول انه لا يمكن منع الملازمة لان الذي

نقول انه لا يمكن منع الملازمة على تقدير ان يكون ما عليه هو المفهوم بشرط شيء لا لا بشرط لانه اذا لم يمكن

انكار كون المفهوم بشرط شيء واجبا في ضمن فرد والمخير انما هو خصوصيات ذلك فلا يمكن انكار ذلك

في المفهوم لا بشرط ايضا لانه داخل في بشرط شيء في الجملة ثم ان المسلم عدم امكان انكار

كون المفهوم لا بشرط وبشرط شيء واجبا والمخير انما هو جابر التركيب بالكلية فلا وبناء

الجواب الاول على حمل المخير فيه عليه كما اشرنا اليه سابقا فلا يلزم حمل الواحد لا بعينه في الجواب على معنيين

كما علله ولكن الجواب بان المراد ان منع الملازمة مبني على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم الكلي المشروط
اذا لوحظ في نفسه مع قطع النظر عن تحققه في ضمن الافراد فح يمكن منع كونه مجرا عنه بناء على ما هو الظاهر
منه من كونه جائز الترك بالكلية فان ذلك المفهوم الملحوظ كذلك ليس كذلك ومنع بطلان اللازم
مبني على الحمل على المفهوم المذكور الا انه بشرط انه اذا لوحظ تحققه في ضمن الفرد فان بعد ملاحظة
يحكم العقل بانتفاء كل ما يتصف به الفرد فاذا اتصف الفرد بكونه جائز الترك اتصف المفهوم
ايضا واما اذا لم يلاحظ تحققه في ضمن الفرد فلا يمكن وصفه بالمخيرية لانه لا يكون على هذا التقدير كما ذكره
وجه لكن هو بعد لم يلاحظ تحققه في ضمن الفرد الا انه يمكن منع كونه مجرا عنه بناء على ما هو الظاهر منه
من كونه جائز الترك بالكلية اذ في ضمن جميع الافراد ثم تسليم بناء على الحمل على جائز الترك بمحمل فلا يلزم
الحمل على معنيين فتامل   لان كون مفهوم احدهما واجبا في ضمن فرد ما لو كان هذا ما
لا يمكن انكاره فنقول مراد المستدل بهذا اي انه لو كان الواجب هو مفهوم احدهما المتحقق
في ضمن فرد كان المخير ايضا هو ذلك الا ان الدليل ح لا يتم لان الجواب الثاني على زعمكم فلا يصح
ما ذكره انه لو قرر كلام المستدل على وجه كان موجها كما ان اولى مثل ان هنا احتمالين في توجيه
هذا القول يمكن دفع الدليل بكل منهما ح لا يصح الجواب الاول لان لو لم يرد المراد انه لو كان
الواجب هو المفهوم في ضمن احد الافراد لكون المخير ايضا هو ذلك ح ضمن فرد انه السبب ولا يمكن
انكار ذلك ليس لا يكون لم لا يكون الواجب هو ذلك بل يكون هو المفهوم من حيث هو فرد انه
لو حمل على المفهوم في ضمن الفرد فلا يمكن منع الملازمة بل يكون الجواب الاول ح هو انا لا نقول بوجوب
المقدم بل نقول الواجب هو المفهوم من حيث هو ولا يكون ح فتامل   قوله لا يرد ذلك
الاضطراب في كلام المستدل قد ظهر بما قررنا انه لا اضطراب في كلام المستدل اذ حاصل
دليله انه لو كان الواجب هو المفهوم من حيث هو اي لا بخصوص فرد سواء كان هو المفهوم ح
ضمن جميع الافراد او في ضمن فرد واحد كان المخير ايضا هو كذلك وح اما ان يكون هذان
المتعلقان واحدا او متعددا وذلك الترديد اما على الوجه الاول الذي ذكرنا ولم يكن التعدد

فيكون ان الواقع ولا باس به او بالاعتبار الثاني الذي ذكرنا من ان الاتحاد باعتبار لم يكن
الواجب والمخير كلاهما صادقا على المفهوم في ضمن فرد واحد والتعدد باعتبار لم يكونا صادقين
عليه في ضمن فردين وعلى الوجهين لا اضطراب في الدليل اصلا كما لا يخفى ولا يكون ايضا في الجواب
كما قررنا فتامل   لو قرر كلامه في الملازمة بان الحمل على المفهوم المتحقق في ضمن احد الافراد لم يندفع
من الجواب بل الصحيح الجواب تارة بان الواجب هو المفهوم من حيث هو لا في ضمن احد الافراد
والمخير هو خصوص الافراد وتارة بان الواجب هو ذلك المفهوم والمخير ايضا هو ذلك
لكن صدقهما عليه على سبيل البدل ولا محذور فيه فتامل   ويظهر لك ان اخذ الملازمة من
المستدل انه يمكن لي ان نجرد ان يكون الواجب هو المفهوم والمخير غيره لا يلزم التخيير
بين الواجب وغيره كما ذكره المجيب من وجوب المفهوم والتخيير بين خصوص الافراد لا يلزم التخيير
بين الواجب وغيره وانما يلزم التخيير لو كان كل منهما هو المفهوم لكن في ضمن فردين لكن
المستدل تفطن بذلك فلذلك تمسك بالملازمة وقال انه لو كان الواجب هو المفهوم كان
المخير ايضا هو ذلك وكانه بني ذلك على الوجه الذي ذكرنا في توجيه الملازمة كما ذكرنا
حتى يلزم ح في صورة التعدد المحذور ومع هذا لا يكون اخذ الملازمة مستدركا نعم بعد اخذ
الملازمة ايضا لا يرد عليه الايراد المورد عليه بوجه اخر ولم يتفطن به المستدل فتامل ولكن
توجيه عبارة الشارح بحيث يكون تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر من بيانه ان حاصل
الجواب هو ما ذكر في توجيه الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمخير
ما ذكره هو خصوص الجزئيات وقوله والتعدد ما صدق عليه اه اشارة الى دفع سؤال
يتوهم هاهنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن الفرد فاذا وقع في ضمن فرد يلزم هناك اجتماع
التخيير والوجوب في شيء واحد وتقرير الدفع ان الدفع احدهما افرادا متعددة فاذا يتحقق
في ضمن فرد بفعله المكلف يتحقق الوجوب في ضمنه ولا يكون المخير ما ذكره هو هذا الفرد حتى
يلزم المحذور بل يكون المخير فيه هو الافراد الاخر وبهذا اي اذا تحقق المفهوم في ضمن فرد

اقول لما كان يتوهم من لزوم التخيير بين الواجب وغيره اذ التخيير على ما ذكره بين خصوص الافراد
المفروض ان ذلك الفرد واجب وغيره بهذا الوجه وهو ما يكون على سبيل البدل لا مجرد
فدفعه انما التخيير بين واجب بعينه وغيره واجب بعينه والذي بهذه العبارة يقع على ما عرفت
وهو ان يعدد ما صدق عليه احدها اذ لا تعلق به الا بما صدق الوجوب والتخيير بالتحقيق
المفهوم فيحصل فيه ما يحكم بتعلق الوجوب والتخيير معا لا يكون ذلك بل الوجوب يتعلق بهذا
الفرد والتخيير بالافراد الاخر ولا مجرد دفعه فيه ولا يعلم بهذا الوجه الضيق للمكلف
على ان الجواب عن السؤال المذكور ظاهر وهو ان الوجوب يتعلق بما يصدق المفهوم وان
كيف فرض هذا الفرد والجائز تركه هو خصوص هذا الفرد ولا مجرد في اجتماعهما بهذا
الوجه انما المحذور ان يكون خصوص الفرد واجبا وجائز الترك او يكون المفهوم واجبا
وجائز الترك بالكلية وشيء منهما لم يلزم ههنا ولا يحتاج الى كشف الجواب الذي ذكره بهذا
والانصاف ان عبارة الشارح ههنا بل في اكثر المواضع مشوشة مغلقة لا يظهر منها المراد
ولا يفيد توجيهها وتحريرها الا بتكثير الوجوه وتتميم ما ذكره بعض المحشين حرر تعدد هذا الاطناب
الاطناب وفتح ابواب الاشتباه في حل هذا الجواب ولقد طولنا الكلام فيه لانه
من غوامض الكتاب ومشكلاته وعقد ربه وصعوباته وهو مناط الكفاية كانه
توهم ان حصول المصلحة بمبهم ينافي وجوبه على البعض المعين او لا يظهر بخصوصه
الوجوب بعد الاتيان والوجوب على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فظهر ان حصول المصلحة
بمبهم هو منشأ الحكم بالوجوب على الجميع في الكفاية وهو موجود في المخير ايضا فيجب ان يكون
الوجوب فيه هو الجميع لعدم الفارق فتأمل   كما لا يستحيل والظاهر انه لم يتحقق
الاجماع ههنا لمخالفة الخصم وكانه لهذا لم يتعرض الشارح رحمه الله لذكر الاجماع واستدل لا بعنوان
الاستدلال ولا بعنوان السند فافهم   فان ذلك لبعض الاصحاب اه هذا ابطال الاجماع
انما هو على وجوب تزويج احد الكفوين لا على التعيين كما لو اتى باي واحد منهما لاتى

بالواجب وهذا ينافي ما سبق منه في الكشف المصدر به بقوله ولو كان التخيير اه حيث قال اقول وجوب
الاجماع في ذلك ممنوع اه والا لو كان الاجماع على ذلك فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره
المستدل في الاستدلال بل يكفي ان يقال ان تزويج احد الكفوين واجب مخير وقد وقع الاجماع
على وجوب واحد مبهم منه على ما ذهبنا اليه فيكون في الجميع كذلك فالحق ان يقال ان الاجماع
انما هو على وجوب تزويج واحد منهما بالتخيير وهو يحتمل ان يكون الواجب معينا او مبهما فلا يصلح
لابطال الاول بان التخيير ينافيه حتى يثبت الثالث الذي هو مذهبه هذا ويمكن ان يقال الغرض
المحشي ان ذلك لبعض الاجماع على التأثيم بترك البعض الغير المعين بضميمة ما ذكره سابقا حيث
اثبت بعد دعوى الاجماع المذكور ان الواجب هو الواحد المبهم فيكون التأثيم بترك
الواحد الغير المعين من حيث انه غير معين وفيه تكلف والاولى ان يقال ان غرض
المحشي هو ابطال مذهب من قال ان الواجب هو الجميع لان هذا الدليل انما هو
منهم ويكفي ان يقال ان الاجماع ههنا على التأثيم بترك البعض لا الجميع اذ الاستدلال
الاجماع وقع على وجوب تزويج احد الخاطبين لا المجموع منهما وهو يقتضي التأثيم بترك البعض
لا الجميع ولا حاجة الى كون البعض معينا او غير معين حتى يتم ما ذكرنا فتأمل
نسب العلم الى الامر فقط وهو يشعر بعدم وجوب علم المأمور فلا يصح من جانب المذهب
الاول لانهم اوجبوا اعلامها معا كما يدل عليه الدليل الاول وايضا قيد العلم بالواجب
وهو يشعر بان الواجب غير مختلف بالنسبة الى المكلفين فلا يصح من جانب المذهب الثاني
كذا ذكره الابهري ولا يخفى وهنه   ان الدليل الاول والثاني ليس على ما قد عرفت ان الدليل
الثاني عام فيه ذكر   ثم بعدم دليل المذهب الثالث اه ان رجح ما فعله العلامة بان
الدليل والواقع عام فلا وجه للتخصيص بمذهب خاص ورجح ما ذكره الشارح بان الظاهر انه
ذكر لكل واحد من المذاهب دليلا خاصا به وهو على توجيه الشارح كذلك فلا قدح في توجيه العلامة
لانه على ذلك التوجيه لم يذكر دليل خاص للمذهب الثالث وايضا لو كان هذا الدليل عاما كالدليل

لا لاول علم منو بينهما فرق الا باعتبار ذكر المكلف ايضا هناك وتركه ههنا وهو شيخ
على انه يجب عليه ان يحمله على الاطراد حتى يكون عاما فتامل لان الامر هو الله تعالى
نعم ان قيل ان هذا الوهم كان ان الكلام به ولا تعلق له بكون الواجب هو الواحد
المبهم او نقول لا نسلم ان الواحد المبهم امر محقق في نفس الامر ولا يمكن تعلق العلم به لكونه
مبهما مع انه يجب علم الله تعالى بجميع الاشياء وهذا الاشكال لازم سواء كان هذا الامر
واجبا ام لا والجواب هو ان الامر انه لا يصح تعلق العلم به واما انه لا يمتنع منه هذا
متوجه على التقدير ان يكون الواجب هو ذلك المبهم كما لا يخفى فالوجه هو ما قرره الشارح
فتدبر والجواب ان المراد ان علم الامر اه كانه حمل العلم على التصور ومراده
ان تصور المامور به لا يكون شرطا لصحة التكليف والا لزم الدور على ما سبق
وان سلم كونه واجبا يجب حصوله بعد وقوع التكليف واما علم الامر فهو شرط لوجود
التكليف وصحته فلوجود هذا الفرق بينهما زعم المستدل انه يجب علم الامر فقط
وغفل عن وجوب علم المامور ايضا ولا يخفى عليه لانه اذا كان علم المامور واجبا
وان لم يكن شرطا يبطل مذهبه وهو كون الواجب واحدا معينا عند الله تعالى
ولا اثر للشرطية وعدمها فيه وكانه لهذا المستدرك قال الشارح وقال مع ان وجوب
علم المامور بالمكلف به باطل انتهى وذلك لانه يجب وصول التكليف الى المكلف
ولا يجب تصديقه به بل يصح العذاب عليه بسبب عدم التصديق اذا لم يكن شبهة بقوله
هذا وفيه بعد تامل اذ لا شك ان علم الامر الذي يقول انه واجب هو تصوره
المامور به لا التصديق فليكن في جانب المامور ايضا مع التصور واذا حمل على
التصور فلا شك انه يجب حصوله ولو بعد التكليف كما حققه التكليف الواقع
يرد النقض على الاستدلال كما لا يخفى نعم يرد اي كما انظر هو ان تصور المامور ليس شرطا
لوجود التكليف وصحته وتصور الامر شرط له واما اصل الوجوب فيما سيأتي فيه

ولى

وليس عدم اشتراط تصور المامور لاجل انه يلزم الدور لعدم لزومه كما لا يخفى بل لانه
لا يحكم العقل بلزوم حصول التكليف وفي وقته المستدل لا يتوقف بل للزوم الدور لانه لو توقف
وقوع التكليف على تصور المامور له وتصور المامور له موقوف على وقوعه فيلزم
الدور لانا نقول انه اذا صدر الخطاب من الامر فتصور المامور ثم يقع التكليف
عليه ولا دور واما حصل انه يقع اولا التكليف الظاهري وبعد فهم المامور
له يتعلق به التكليف الواقعي فما لم يفهم المامور لم يتعلق به التكليف الواقعي ولم
يكن مكلفا به في نفس الامر حتى لا يلزم التكليف الغافل بعده وبهذا ظهر ان التكليف
الواقعي موقوف على تصور المامور اليه وما ترى في الظاهر فظاهر انه يقع صدور
الخطاب انما يتوقف على علم الامر فقط وهو لا ينفع المستدل اصلا فتامل وتأمل وربما
ظهر انه لا يمكن حمل العلم في كلام المحشي على التصور اما اولا فلقوله والا لزم الدور اذ لا يكون
مراده انه ليس شرطا لصدور الخطاب اذ لا يلزم الدور كما ذكرنا واما ثانيا
فلانه حاشية على ما سيجيء واما ثالثا فلان الشارح [illegible] في توجيه الدليل فتحا جدا
بخلاف ما لو حمل على التصور فان فيه نوع [illegible] كما علم مما ذكرنا وظهر انه لم يرد
المحشي [illegible] المتعلقة بالدليل الاول من المعلل انه [illegible] زيادة [illegible]
انه حمل العلم على التصور او لو حمله على التصور لم يندفع الغفلة عنه ههنا وحمله على التصور
فتامل في المقام كلام المحشي [illegible] والله تعالى اعلم لم [illegible] حكم الوجوب الموسع اه
هذا الكلام اورده الشارح العلامة وكانه لم يكن في نسخة ههنا لفظ المشكلة
ولكنا وجدناها في النسخ التي رأيناها واما المحشي فكأنه لم يكن في نسخته ايضا او مع العلامة
ولم يلتفت اليها في الشرح والله اعلم والمص ركن لا خلاف فيه لم يظهر منه
ما ذكر [illegible] ولعله بعد التامل يعلم المراد والله اعلم لان المبدل منه
هو الكفارات اه هذا انما يأتي بالفعل واما اذا اتى به في جزء فيسقط وجوب

البدل والمبدل منه من الاجزاء والبتة نسترد وهو ظاهر على تقدير تسليم كون العزم
بدلا بهذا المعنى كما ذكره السيد الشريف قدس سره والاولى حذف هذا اذ لا فائدة في منع كونه بدلا بل
مناقشة في اللفظ وذلك لانه ان لم يطلق عليه البدل فلا شك في انه احد فردي
الواجب المخير ومن ثم رده انه لو كان كذلك لوجب ان يتأدى الواجب به والتعدد غير
معقول فيه لانه اذا كان التخيير بين الفعل والعزم في هذا الجزء الا فاي شيء هو وهكذا
فشيء من الايرادين لا يندفع بمنع كونه بدلا من الواجب بهما ذكره اولا فان قلت يندفع
بهذا الايراد الاخير لانا نقول ان التخيير وقع بين الفعل وبين العزم في هذا الجزء او ذلك
الجزء ولا محذور في تعدده ح او نقول ان التخيير وقع بين الفعل وبين مجموع العزمات
في تلك الاجزاء ولا محذور ايضا قلت على تقدير ان يكون بدلا ايضا يتأتى الجواب
اذ نقول ان البدل عن الفعل هو واحد من العزمات في تلك الاجزاء او مجموعها ولا
محذور في تعدده على الوجهين فالوجهان مشتركان لكنهما خلاف التحقيق والتحقيق ما افاده
اولا فتأمل ويمكن الفرق اذ على تقدير كونه بدلا لا يكون منشأ الايراد الثاني باقيا
مع ان البدل لا يكون متعددا ومع ان يفعل شيء بدلا عن شيء ويكون كل منهما
بدلا مستقلا اذ يأتي الثاني الاول قد اتى بالبدل ويسقط عنه المبدل فلا وجه للثاني
فكان هنا مجال ان يتوهم ان تعدد البدل ههنا بهذا الوجه فلا يكون جاريا
واما اذا لم يطلق عليه البدل فلا وقع لمن اراد الثاني اصلا كما لا يخفى فمنع كونه بدلا انما
لدفع الايراد الثاني فتأمل اي كونه نفلا يسقط به الفرض لا كون وجه اخره
الى اخره لانه اذا لم يبق بصفة التكليف اخر الوقت كيف يكون اخر الوقت
وقت الوجوب او لا وجوب منه فعلم ان المشار اليه هو مجرد كونه نفلا يسقط به
الفرض وذكر العلامة الحلي ره في النهاية انه نقل عن الكرخي ثلثة مذاهب المشهور عنه
ان الصلوة المعجلة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على

صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا الثاني
حكاه عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين
كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى
ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان
يتضيق وقتها وانت خبير بان ما نقل عن الكرخي في المشهور ليس فيه الفرض
لسقوط الفرض اصلا لكن لم يكن الشارح رايه فيه اهو مجرد كونه نفلا حتى يوافق
المشهور او اذا لم يوافق الا نسبتين الاخرين اصلا وح لا يتوجه الايراد الذي
اورده المحشي اصلا كما لا يخفى ويمكن ان يقال يعلق الوجوب الاول اه الفرق بين الاحتمالين
انه في الاول يقول المراد بسقوط الوجوب عدم تحقق الوجوب في شيء ره وههنا
يقول انه قد تحقق في الازل وجوب لان الوجوب من اقسام الخطاب وخطاب
الله تعالى قديم عند بعضهم فاصل الوجوب تحقق في الازل وانما حدث تعلقه فيما
لا يزال فالمراد بسقوط الوجوب عدم تعلقه بفعله فعلى الاول بنى الكلام على الظاهر
ولم يقل بتحقق الوجوب اصلا بل حمل السقوط على عدم التحقق وفي الثاني بنى على النظر
الدقيق عندهم وحمل السقوط على ان الوجوب المتحقق لم يتعلق به والثاني اقرب
بلفظ السقوط بهذا غاية توجيه الكلام فتأمل واورد على الكرخي اه
هذا الايراد من الشارح العلامة ره قال وفي كون المقدم واجبا ههنا حينئذ
وقت الوجوب اخره نظر انتهى وهذا الكلام وجهه ان احد محتمليه ان يكون المراد
هو ان الكرخي يقول يكون الوجوب اخر الوقت ح لا يكون المقدم واجبا
اذ لم يفعل في وقته وح يرد عليه ما ليس فيما نقل عن الكرخي دلالة على ان وقت
الوجوب اخره بل يحتمل ان يكون مذهبه ان لا يبدأ ان يفعل في اول الوقت
البتة ثم ان بقي الى اخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا عليه في الواقع ولكن

لم يسع علم ان ما فعله كان نفلا لكن في الصورتين كان عليه الفعل اول الوقت ولا يكفر بعده

مع ان سوق كلام المصنف يشعر بان الكرخي ممن يقول يكون الوقت اخره في الجملة والاوسط

ما نقله المحشي بقوله وجيب وحاصله ان محمل ان يكون المؤقت مذهب الكرخي هو ان

وقته كان ما ادى فيه فان فعل من اول الوقت فوقته هو ذلك وان فعل في اوله فوقته

اوله لكن لم يعلم انه اول الوقت علم ان ما فعله اولا كان واجبا عليه وان لم يبق

علم انه كان ندبا فلا يلزم في شيء من الصور ان يفعل مع وقته هذا واما ما ذكره المحشي فليس بمقابل

الايراد اصلا وهو ظ وما يشبههما ان يكون المراد مما ذكره يدل على تعلق الوجوب بالجزء

الاخير من الوقت واذا كان كذلك ينكشف بكون المقدم واجبا ولا يخفى ان عبارة المحشي لا يجوز

الذي ليلائم هذا وعبارة العلامة يلائم الاول وقع في الجواب بانه لعله لا يقول

بانه لا يتعلق الوجوب الا بآخر الوقت بل يحمل انه يجعل اول الوقت علامة لتحقق الوجوب

وعدمه في الواقع وبسلامته عليه فاذا بقي المكلف في الوقت علم انه كان واجبا عليه

اول الوقت وان لم يبق علم انه لم يكن واجبا عليه وعلى هذا قول الشارح فيعلم ان

ما فعله كان واجبا ويحمل ما ذكره المحشي على هذا ان ما فعله في هذه الصورة في

الواقع واجب لكن بسبب الظاهر في نظره يكون موقوفا لعدم علم حاله الا بعد تحقق

الجزء الاخير واما لو حمل على ظاهره ان ما فعله كان في الواقع موقوفا ولم يتصف بالوجوب

الذي الا بعد بقاء المكلف الى الجزء الاخير فبعد حصول الجزء الاخير لم

يبق المكلف حتى يصير ما فعله واجبا ولم يبق يصير به باقيا هو الفساد كما لا يخفى واما

ما نقله بقوله احسن فليس بمقابل بهذا الايراد وهو ظ فليت شعري ان المحشي حمل الايراد

على ماذا وكيف اعتقد صحة الجوابين معا فتامل الشارح والاعتراض عليه للمحشي

الفعل والعزم قال بعض المحققين هو الاداء في العزم لا يمنع ثبوته بدليل اخر وهو

لكن الدليل الكلام عليه وسيجيء فانتظر وهذا انما يفيد اي الثاني والثالث لا ... مطلقا

عكس ان م

مذهب الشافعي وهو ظاهر واما الكرخي فقد صرح الشارح التستري بعدم كونه مخرجا عليه

النص والنظر ... كلام الشارح المطلق انه مخرج على النص ويحقق انه لو كان مذهب الكرخي

التخصيص بجزء من اجزاء الوقت فهذا الدليل يبطله واما اذا لم يكن مذهبه التخصيص بل

بجزء ما اداه فيه كان اول الوقت علم ان ما فعله كان واجبا والا فنفلا فلا يبطل بهذا الدليل

فتامل كان نفلا يسقط به الوجوب اجاب عنه الشارح العلامة بانه لو كان

نفلا لما صح نية الفرض من اول الوقت ولما كان تقديمه افضل ولعل مراد قائل ان

الوقت اخره يلزم عدم صحة نية الفرض اول الوقت وكونه نفلا لا ينافي الافضلية

كما قالوا في السلام وجوابه فتامل ويمكن دفعه بان العلامة اه بعد الاصل لان

للحنفية لم يقولوا ان الواجب الموسع موقت مثل الزكوة فوقته اخره لكن لو قدم عليه

البعض كان مسقطا او قول الشافعية ان وقته معين هو اول الوقت لكن لو اخر عنه

كان قضاء فلا يصح الرد عليهم لانهم لا يسلمون فيكون المثال موافقا للمقام فافهم

ويمكن دفعه بان المراد ان العلامة في الواجب الموقت الذي عين الشارع وقتا

له دار اي عين اوله واخره كما لو اتى به في اخره كان قضاء عند البعض ومحصرا

وقد وجد عند البعض الا ضرورة الزكوة ليست كذلك اذ لم يعين من الشرع الا اول

وقت وجوبها وليس لاخره تعيين حتى لو ادى بها فيه كانت قضاء عند

البعض ومحصرا ومعتابه عند بعض اخر بل يمتد وقتها بامتداد العمر في كل وقت

ادى بها يكون اداء وان وجب الفور واثم بالتاخير فتامل

لكن وقته ... والمثال مندفع بالنظر الى غسل الجمعة كما لا يخفى على انه نظير وتشبيه يصلح

سند المنع اذ لهم ان يقولوا وان لم يكن الزكوة مثالا لما نحن فيه لكن حاصل ذلك

لم لا يكون لم يكون العديم في امثال هذه الواجبات المعينة الاوقات احيانا را

اول ما كتب اه عرض على مائه على هذا يكون القول لكن سقط للفرض فتامل

١٤٢

خصوص الجزء الاول وقال الواجب نسبته مخصوصا لان معنى الوجوب في وقت كون تاركه في ذلك الوقت
عاصيا كما مر واذ لا عصيان في الترك في خصوص الوقت فلا وجوب بالخصوص بحسب المعنى فلا يبقى الا التراخي
مع المذهب المختار بحسب المعنى وكذا على الشق الاول لا على منع الاجماع ولا ساتر بينه الكون كل قضاء
عصيانا ولا نعلم ان تلك الدعاوى ليست عين المتنازع فيه بل دعاوى مسلمة مستلزمة للمتنازع فيه
وللاف وفيه ادعاء وللشك لا بد ان يكون كذلك فتامل والظاهر من الاول اثبات وجعل القضاء
قسيم وهو ظ الشارح والجواب انا نقطع ان الاتي بالصلاة اه اعترض عليه بعض
المحققين بان البدل ههنا مانع من سبب عن ترك مبدله الواجب اصالة فالشارح كانه قال
اوجب عليك الصلاة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فان
تركتها فيه فتجد في اي جزء فعقد او جب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد وليس
التخيير هنا ليس كما في التخيير ابتداء بين الفعل والعزم كالتخيير بين خصال الكفارة بل الواجب ابتداء هو
الصلاة لكن لو تركها المكلف وجبت بسبب تركها العزم المذكور فان ذلك كما بسببه تحصيل الطهارة
لو شرع الكفارة عن تركه فالصلاة على الميت واجبة اصالة لكن لو تركها لم يخرج من التكليف
الا اذا حصل الطهارة بقيام الغير بها وليس هنا تخيير ابتداء بين الصلاة وتحصيل الطهارة المذكورة
بل وجوب تحصيله بسبب عن تركه انتهى والجواب انه لو وجب شيء بحيث لو ترك لدام تركه وجب
ذلك وجب عليه بسببه شيء اخر كالصوم الذي يجب بترك الكفارة فما ذكره من انه واجب اصالة
وليس بمخير ابتداء اي من جهة وامالة ما لم يكن كذلك بل كان لم يجب الا احد الشيئين اما كان
بلا ترتيب بينهما كالصلاة والعزم فليس هو الا الواجب المخير وما ذكره من ان الصلاة واجبة
ابتداء والعزم بسبب عن تركها محال لا يرجع الى محصل بل ليس بين الصلاة والعزم في الجزء
الاول وبين خصال الكفارة تفاوت يجدي في المقام اصلا فتامل على انه لو كان
هذا الجواب بمعنى ان لا يثبت حكم خصال الكفارة في الفعل والعزم وانما يثبت
لو لم يكن الامتثال بخصوصية الصلاة كذا في شرح الشرح والظاهر انه لو حمل على المنع

لم يتم جوابا بل يكون هذا اسم ما بعده من قوله اليهم جوابا واحدا فتامل وليس المراد في الاتيان
بكل واجب اه كان شارح الشرح حمل التصور فيما هو المشهور من ان الايمان هو التصديق بما جاء
به الشرع على القبول والعزم عليه فلذا زعم ان العزم يحصل الايمان ويحصل لكن ليس المراد بالتصديق ههنا
الا عقد بحقيته وصحته وبهذا الاسلام العزم على فعله على ما ذكره المحقق قدس سره وليس المراد من كونه
من احكام الايمان اشارة الى ان مراد الشارح من كون العزم من احكام الايمان كونه من لواحقه
ولوازمه لوازمه لا جزءه ليرد عليه ما يرد على شارح الشرح مراده من وجوب العزم عدم كون
الترك لا ما هو الظاهر منه وفهم شارح الشرح وح لا يستقيم التفريع ايضا لان عدم العزم وكونه
الترك يصح على واحد حالا لعنى ولا يقتضي صحة العزم اسلاما اه ولعل شارح الشارح حمل
هو حمل على انه لا ما اي دليل وجوب العزم والا لما كان فائدة يعتد بها في ذكر هذا التفريع
اعترض عليه بان عدم العزم لو كان مستلزما للتجويز كان الدليل تاما اذ عدم العزم مستلزم للتجويز وهو غير
جائز فيكون الملزوم ايضا غير جائز فيكون العزم واجبا وهو المطلوب لكنه غير مسلم انه فلا يتم
الدليل فتامل لا يسمى تركه في الاحكام ان الواجب لا يجوز تركه كذا اعتبار ببيان ما في النسخ
هذه الى نسخه وكانه القائل ان الاولى والصواب ان يجوز بدل الواجب وتوضيحه ان الترك
قد يطلق على الشيء بمعنى انه لا يلزم بعدمه كما في المثال الذي اورده وسمي تجويزه فالمراد بتجويز الترك
ان لا يلزم بعدم الترك اي لا يلزم على الفعل فيكون تجويز الترك لازما لعدم العزم ولا يصح التفريع
هذا او حمله على ما اراد المحقق ان عدم لزوم المعنى في معنى الجائز بمعنى عدم التصديق لا عدم العزم
فيكون المراد بتجويز الترك ههنا هو عدم التصديق بترك الترك اي عدم التصديق بالفعل فقط
حمل العزم ههنا على التصديق وهو فاسد اذ المراد ههنا هو العزم والارادة لا التصديق قدس سره
وقد استدل بعض المحققين على مذهب القاضي بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف في
اثناء الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون عاصيا لانه لم يكن تارك الواجب لا الا
بدل عن الاثم وانه يرفع حقيقة الوجوب والظ انه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم يات في الوقت

ان لسبع ... اللهم ... [illegible]

وما قيل فان من سمل الوقت جاز الترك لا الى بدل وفي الوقت الثاني كذلك وانه عزم جائز والا لم يتعين عليه
ضعف الدليلين اما الاول فلانا نقول ان الواجب هو ما يذم تاركه بوجه ما لا بانه في جميع
كان وح نقول لو ترك المكلف هذا الفعل في جميع وقته لا الى بدل لكان اثما مذموما وهو
تحقق الوجوب وتحصله ولا يلزم انه اذا ترك في بعض الوقت ومات فجاة لكان اثما
مذموما اليه كما لا يخفى لعدم كونه مذموما في هذه الصورة لانه معذور عقلا قد صرح باعتبار
جميع الوقت بتعريف الواجب فعرف الواجب بما يذم تاركه في جميع وقته او يستحق تركه
في جميع وقته تسببا للعقاب كما نقل عن المص وح لا وجه لما ذكره اصلا فان قلت ان الوقت
المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف في الواقع هو ما بقي فيه الى ان مات بعد موته
انتهى وهو ظاهر وح فيصدق عليه انه تارك له في جميع وقته لا الى بدل ولا يكون
اثما وانه يبطل الوجوب فظهر قلت المعتبر هو الوقت المقدر بحسب ظن المكلف واعتقاده
ووقت ذلك الوجوب عنه بهذا المكلف ازيد مما كان فيه فلا يصدق عليه انه تارك
في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم ان يكون اثما ولا يرفع ذلك حقيقة الوجوب ولو لم يكن له
ظن السلامة وتركه فلذلك انه اثم فافهم واما الثاني فلان الفرق بين الوقت وما قبله
باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا واتيانا بالواجب
والشارح كان في انه لا اثم في تركه فيهما الا في الثاني والاظهر فيه بل في الحق ان الواجب هو خصوص
الفعل ولزوم العزم ليس واجبا مخيرا حيث انه بدل له بل اذا ترك الفعل اول الوقت ولم يخطر بباله
الفعل ولم يلتفت اليه اصلا فلا اثم في ترك العزم قطعا وكذا اذا التفت الى الفعل
ولم يلتفت الى الاتيان به وعدمه نعم اذا التفت الى ذلك وخطر بباله بعد او وجب
عليه العزم من حيث انه احكام ايمانية لا من حيث انه بدل عن الفعل بل يجب على ما ذكره لو وقف
في وجوب العزم على هذا الوجه الظ ولو وجد في اخبارنا المروي عن اهل البيت عليهم السلم
ما يؤيده فتامل من دليل الحنفية مع جوابه وتقريره انه لو كان واجبا في اول الوقت

لبعض

لبعض من ترك اول الوقت وقد اتى به في اواخره والجواب ان ذلك انما يلزم لو تعلق الوجوب ب
اول الوقت كذا في شرح الشرح ولا يخفى ان هذا الوجه احسن واظهر لكن ما ذكره السيد المحقق
بعبارة الشارح وجوابه انه لا يلزم ان هذا الحكم من دليل الحنفية والذي نعلم منه هو
الوجوب فقط كما لا يخفى اقول الاولى ان يقال انه يكون له ان يكون خارجا عنه راجعا
الى الوقت المدرك وح لا حاجة الى المستدل بل انا نقول هذا البعيد اما اولا فلبعده
واما ثانيا فلان الوقت المدرك المذكور سابقا هو تمام الوقت ولا يصح ان يكون
المراد التاخر عنه الا ان يحتمل الاستخدام واما ثالثا فلانه يكون لمن يكون ادراكه
عن الوقت المدرك ومع ذلك لا يكون عاصيا بان يكون وقته بحسب ظنه اربع
ما يسع الفعل وان كان النقص من تمام الوقت الا ان يخص بان الوقت المدرك
يكون بحسب ظن الموت بعد القضاء ما يسع الفعل منه او نقدر قوله اليه بعد وله
عنه وبالجملة هذا التوجيه يحتاج الى تكلف جدا فلم يلتفت اليه المحشي وانما قال الاولى
اما باعتبار ان حروف الصفات قد يحكي كل منها بمعنى الاخر على ما ذكره بعض العلماء
واما باعتبار انه اذا اداه اليه فقدر اخره عنه الخ وهذا اداءات فتامل
الشارح عصى اتفاقا الظ من كلام الشارح والمص ان العصيان اتفاقي سواء مات
او لم يمت وقد صرح بذلك بعضهم لكن بعض المحققين قال اذا لم يمت ففي العصيان
نظر وقد صرح العلامة الحلي ره في النهاية بانه على تقدير عدم الموت يحكم بعدم تحقق
العصيان هذا والظ هو القول بالعصيان ومن هذا القبيل من جامع امراة
يظن انها اجنبية ثم ظهرت انها امراته او قتل رجلا يظن انه زنديق ثم ظهر انه
قد جاز قتله كما يحصل والاظهر في الكل هو العصيان فتامل وهو انه لا عصيان الا بالاخر
ولا تامل فيه مجال نعم اذا ظن البقاء فلا عصيان فيه فتامل الا ان يريد القاطع
وجوب نية القضاء فيه بحث لانه على هذا الظ لا يصير النزاع معنويا لانهم لما اصطلحوا

ان القضاء ما فعل خارج وقته الواقعي قالوا ان هذا اداء ووجبت نية الاداء والقضاء
لما اصطلحوا ان القضاء ما فعل خارج الوقت بحسب ظنه فان هذا القضاء ووجبت نية
القضاء والحاصل انه اذا كان النزاع في تسميته اداء وقضاء لفظيا كان الخلاف في وجوب
نية الاداء والقضاء ايضا لفظيا لابتنائه على اللفظ الذي يقال لم يقل القاضي باعتبار انه
غير الاصطلاح بل يعم ان القضاء في مصطلح القوم ايضا هو ما فعل خارج وقته بحسب ظنه بناء على
ما ذكره من الدليل فالمراد انه لا خلاف مع القاضي في المعنى اذ كونه يكون تسميته قضاء
اصطلاح خاص له الا ان يريد وجوب نية القضاء ويعم انه على اعتقاد القوم ايضا لكن
رفع النزاع معه بان القوم لم يعتقدوا ذلك واعتبروا الوقت الواقعي وما ذكره من
الدليل مدفوع وهو بعيد جدا ويمكن ان يقال المراد انه لو قال بوجوب نية القضاء
وانه يترتب عليه احكام القضاء مثل كان يكون فضيلته انقص من فضيلة الاداء لكان
النزاع معنويا لكنه بعيد اذ لم يقل به احد وهذا ايضا بعيد ولو على الوجهين لم يحدث
النية لا دخل له اصلا كما لا يخفى او يقال المراد انه لا نزاع مع القاضي في التسمية والاصطلاح
فلكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل
احد بوجوب نية القضاء وبذلك المعنى في النية بل لو وجب فقصد الاداء والقضاء في
النية انما يكون قصدهما بالمعنى الذي اعتبره الجمهور لا ما اعتبره القاضي فافهم وهذا اظهر
ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشارح والظاهر كما يستفاد من كلامهم ان القاضي يزعم
ان الفعل في هذا الوقت قضاء وليس ذلك اصطلاحا خاصا بل يزعم ان في معتقد
القوم ايضا كذلك ان يكون كذلك وذلك لان المعتبر في الوقت المقدر له في الاداء والقضاء
ما يكون بحسب ظن المكلف وههنا صار الوقت بحسب ظنه ما قبل ذلك فيكون هذا اخراجا
عن الوقت المقدر له اولا فيكون الفعل فيه قضاء ويرد عليه ان المعتبر هو الوقت
بحسب ظن المكلف ما لم يظهر خلافه وبالجملة المعتبر ظن الفاعل لا قبله وبعد ما علم

ان

ان الوقت هو الوقت الاول فيكون الفعل فيه اداء وهذا التحرير الراي بحيث لا خلل فيه فتامل
لعدم ظهور فساد الظن فكان المعتبر كونه قضاء وهو ان يعتقد الفاعل عند فعله انه في
خارج وقته سواء كان وقته في الواقع ام لا ففي الصورة المذكورة في الدليل يكون قضاء
لاعتقاده انه خارج الوقت وما قيل انه يكون اداء اذ الفاعل يعتقد حين ادرك الوقت
وقته وان اعتقد سابقا انه خرج الوقت والعبرة به كما ذكرنا فمدفوع بانه لا يمكن ان الدليل
الثاني الذي ذكره المحشي هو ما ذكرنا في توجيه مذهب القاضي والجواب لكن جواب
النية على ما ذكره المحشي في المدخل لا دخل له والظاهر ما ذكرنا فتدبر   الشارح حتى اذا
اعتقد انقضاء الوقت اي كون الوقت منقضيا قبل الوقت اي قبل دخوله وهو متعلق
باعتقد او قبل خروج الوقت ويكون متعلقا بالانقضاء اي اعتقد انقضاء
الوقت قبل انقضاء الواقعي فتامل   وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره
لا يقال ان الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو الوقت الذي تركه فيه باختياره
لا ما بعده الى الخروج ليصدق انه تركه في جميع وقته باختياره فيكون عاصيا
البتة لانا نقول المعتبر هو الوقت بحسب ظنه لا الوقت الواقعي وهو ما تركه بالاختيار
في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم العصيان كما مر فتذكر   الشارح لان التاخير
جائز له ولا تاثيم بالجائز يمكن ان يقال ان التاخير وان كان جائزا له لكن لا يجوز
ان يقع الاثم بسبب ترك هذا الواجب والحاصل انه لم يكن اثما بسبب التاخير
فاذا اتى بالفعل بعده فقد اتى بالواجب ولا اثم له لكن اذا اتفق موته
ولم يات به فقد اثم لترك الواجب لا للتاخير وليس هذا ابتداء بناء على ان الموت
ليس باختياره لان له ان يفعله اولا فقد تركه باختياره فلا يبعد كونه اثما
لذلك وهذا النظر ما يقول انه ترك مقدم الواجب لم يظهر التخصيص احتمال بعيد
تركه يكون اثما بسبب انه ترك الفعل مع انه لا يمكنه الفعل بعده ترك مقدمته

والاكونه حتى لحق الموت لا بسبب تقصيره [illegible] عاصيا ما نقله المحشي مد

فتبين الا ان امكنه الفعل بان يفعل المقدمة ايضا فتركه باختياره فيكون اثما لذلك ايضا
لكن هذا الاحتمال بعيد والظاهر عدم العصيان لانه اذا كان التاخير جائزا
له ولم يعلم انه يستلزم ترك الواجب فالظاهر عدم وقوع العقاب بتركه لان تركه
اولا كان سائغا له ولم يفعل شيئا علم انه يستلزم تركه اليه فكونه اثما بترك الواجب
بعيد وهذا الكلام فيما ذكر في مقدمة الواجب لانه هناك قد فعل امرا استلزم
ترك الواجب فقد تركه باختياره فلا بعد في كونه اثما بسبب تركه الواجب وههنا
لم يفعل امرا استلزم ترك الواجب بل فعل امرا احتمل ان لا يمكنه الفعل بعده بمجرد ذلك
كونه تاركا للواجب بحيث يكون اثما بعيد لكن الحكم الصريح بكونه غير اثم مشكل فتامل
الشارح ولا يشترط الجواز الخ هذا دفع سوال يتوهم على قوله التاخير جائز
له وحاصله انه لو لم يكن جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة في الواقع فاذا
مات المكلف ظهر عدم تحقق الشرط وعدم جواز التاخير فيكون عاصيا بسبب
التاخير وحاصل دفعه انه لا يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة
لانها امر مجهول لا يمكن العلم به الا بعد تحققه فيلزم التكليف بالمحال لانا لا نعلم
في اول الوقت انه هل يكون سلامة العاقبة فجواز التاخير لا يتحقق فلا يجوز
فلو اخره لاحتمل العصيان بان لا يتحقق سلامة العاقبة ولو لم يوخره لاحتمل العصيان ايضا
بان يتحقق سلامة العاقبة فلا يمكن الامتثال اصلا وهو التكليف بالمحال هذا هو الظاهر
من كلام الشارح على ما افاده بعض الفضلاء وفيه بحث ظاهر اورده السيد
الشريف قدس سره وهو انه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير واجبا بشرط
سلامة العاقبة في لا يمكن الامتثال كما ذكرت اما لو كان التاخير جائزا بشرطها
كما هو المدعى فلا يلزم التكليف بالمحال اذ يمكنه الامتثال بان ياتي بالفعل في اول
الوقت ولا محذور فالمجيب لما راى في صورة الوجوب انه يلزم التكليف

بالمحال لو كان التاخير واجبا بشرط سلامة العاقبة لا يمكن الامتثال كما ذكرت اما لو كان
التاخير جائزا بشرطها كما هو المدعى فلا يلزم التكليف بالمحال اذ يمكنه الامتثال بان ياتي بالفعل
في اول الوقت ولا محذور فالمجيب لما راى في صورة الوجوب انه يلزم التكليف بالمحال زعم
ان في صورة الجواز ايضا يلزم ذلك فغلط وخبط لكن لا يخفى انه وان لم يلزم التكليف
بالمحال لكن يلزم ان لا يكون لهذا الجواز المشروط فايدة اصلا كما ذكره من انه لا يمكن الحكم
به اذ لا يمكنه الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل وقع قطعا في الاتيان به
في اول الوقت واما ما يلزم ان يكون تجويز الشارع للتاخير لغوا محضا والحاصل انه يلزم على
هذا ان لا يكون التاخير في الموسع بوجه من الوجوه وهو خلاف المذهب المختار بل
ادعى المحقق الاجماع عدم العصيان بالتاخير كما سبق كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن
ان يقال فائدة جواز التاخير بيان انه لا اثم عليه لو اخره والعلم بسلامة العاقبة فعل الفعل
وبالحاصل ان اراد ان اراده الذمة يقينا فلا بد من الاتيان به اول الوقت ولو اخر
يحتمل ان يتحقق صدور الفعل منه فلا اثم ويحتمل عدمه فيترتب الاثم عليه وكفى بذلك
فائدة لتجويز التاخير فتامل واما الاجماع فلا نم انعقاده على ان يدعي ذلك انه لو اخر
والى بالفعل في اخر الوقت فلا اثم عليه فتدبر هذا واما ما ذكره المحشي من انه يجب
شرط الجواز العلم بالسلامة لا نفس السلامة ففيه تامل على ما افاده بعض الفضلاء
ايضا اما اولا فلانه خلاف ظاهر عبارة الشارح حيث قال شرط الجواز سلامة
العاقبة ولم يذكر العلم الا ان يدعي انما اورده في الوجوب ليلزم التكليف بالمحال على
ما قررنا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان نفس السلامة وان لم يكن حتى يلزم التكليف
لكنه غير مشتمل لكن يقول ان لزوم التكليف بالمحال ليس باعتبار انه ممتنع الوقوع فيكون
شرطا بل ممتنعا حتى يصح ما ذكره بل باعتبار ان السلامة امر مجهول لا يمكن
العلم به فلا يمكن الامتثال المفرط وهو التكليف بالمحال على ما قررنا واما ثالثا فلانه اذا كان

الشرط هو العلم بالسلامة لا يلزم المكلف بالحج لوله انه يمتنع الحصول بالعادة نقول انه لكن
الشرط هو معالش شرط للوجوب المطلق لا بل حصل الفعل حتى يلزم تحصيل الفعل والشرط معا حتى يكون
تكليفا بالحج بل انما شرط للجواز والوجوب يعني انه اذا حصل لكم العلم بالسلامة فهو لم يكن الفاجر
اوليك عليكم وظاهر انه اذا كان حصول العلم بها محالا لا يلزم تكليف بالحج نعم لا يكون الحج الواجب
فائدة او لا يمكن تحقق الجواز او الوجوب اصلا وهو كلام اخر وبالجملة اذا جعل الشرط على بعض
السلامة لزم على تقدير وجوب التاخير المكلف بالحج وزعم انه على تقدير الجواز ايضا يلزم
ذلك فلا لوجه في الجملة واما لو كان الشرط هو العلم بالسلامة فلو كان وجوب التاخير
المشروط به لا يلزم المكلف بالحج فيشتمل على الجواز فلا وجه له اصلا فتامل وبما قررنا
ظهران تقرير الاعتراض على ما قرره ليس بصواب اذ لو وجب عليه التاخير بشرط العلم بها
الا لا يلزم المكلف بالحج بل الصواب ما قررنا من انه على تقدير جعل الشرط نفس السلامة وهو
متجه فتدبر والضيق يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا الظاهر انه اراد انه يلزم
جواز التاخير مع كونه موسعا ويستلزم ان يكون مضيقا ويرد عليه ما اورده بعض
الفضلاء من ان الموسع باعتبار انه لو وقع فيما بعد الوقت المذكور كان اداء ولا ينافي
عدم جواز التاخير الموسع بهذا المعنى كما في الحج ويمكن ان يقال مراده انه يلزم ان لا يكون الفعل
واجبا موسعا اذ في الواجب الموسع يجوز التاخير جوازا يمكن العمل على ما ذكرنا من التفسير
السابق نقلا عن ذلك الفاضل لكنه بعيد جدا ومع ذلك يعني بما عرفته فتذكر ويعنيها
قد عرفت ان الموسع اه يمكن ان يقال الفرق بين الصلوة المؤداة في اول الوقت وبين المؤداة في
اخره وان كانت الثانية قد يتحقق بعد عصيان والعاصي لكن كلاهما صلوة وتعد اداء والفرق
بينهما لكن الاول كان اولا ولا عصيان فيها ولو عصى المكلف واخرها فعلية ان يفعلها في اخره
وهو ايضا اداء كما في الحج واطلاق القضاء بهذا الاعتبار ليس قضاء حتى يرتفع التخيير السنة
لكن اطلاق القضاء على هذا ايضا بعيد جدا فتامل لا التكليف بالحج لا يلام قول

الشارح الى تكليف الحج بل الاظهر الى التكليف الحج كما لا يخفى وعلى تقدير عدم الفرق بين اداء
الى اخره لم يوجد في كثير من النسخ على ما رايناه بهذه العبارة لكن حاصله كانه يستفاد منه
اول اذا فرض وقوع الفعل اداء اه فيه ان عدم العصيان لا يوجب عدم تحقق الوجوب
او تحقق الوجوب بتحقق العصيان عند تركه في وقت التضييق ولا يلزم ان يكون تركه على
كل حال موجبا للعصيان كما لا يخفى فالاولى ان يقال ان الرد عليه ليس انه كما ان الظاهر
يكون جواز تركه الى التضييق ويتحقق الوجوب كذلك فيما يسع العمر يكون جواز تركه
الى ان يغلب على ظنه الموت فاذا غلب عليه الموت لم يجز تاخيره وهو كاف لتحقق
الوجوب فتامل فالاولى ان يقال اه فيه انه كما ان ما وقته العمر يكون فيه
جميع وقته المعتد له شرعا كذلك الظاهر في الصورة المفروضة يكون جميع وقته المعتد
له شرعا لان جميع الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو ما يدركه لا ما هو بعد موته الى كماله
ولو تمسك بانه ما يدرك الظاهر جميع وقته بحسب ظنه او ظاهر انه بعد العلم والمعتبر هو الوقت
بحسب ظن المكلف يجري ايضا نقول فيما يسع وقته العمر انه ما يدرك جميع وقته بحسب ظنه اذ ظنه ان
عمره اربعون سنة او سنة او يرجع الى ما ذكره المحشي في ابطال المعارضة ان المعتبر هو الوقت بحسب ظنه في
الصورة المفروضة ما يدركه في جميع وقته بهذا المعنى لان ظنه ان عمره اربعون سنة الى هذا الكل قضاء
فيها لو صح ذلك ليس انه لا فرق بين ما وقته العمر وغيره اصلا فلو حمل على الوقت الواقعي فيقع كلها
لزم العصيان وان حمل على الوقت بحسب ظنه لا يلزم العصيان في شيء منهما فتامل
واما المعارض فليس بتمام سيما ان يكون قطعيا فان ليس بعده ما نقله المحشي وفي المحصول انه
يجوز التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يعيش فلو ظن انه لا يعيش وعصى بالتاخير
مات او لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة انه لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقاء الى السنة الاخرى
وانت خبير بان ذلك في حق الشاب الصحيح والشيخ المريض وبهذا الكلام يبطل
المعارض ليس بقطعي انتهى ولكن الظاهر في دفع المعارضة الا ذكره المحشي فتامل

ومما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح المنهاج لان الوجوب تعيين لفعل العبد كما في المحلى على ما

الوجوه فيجوز ان يكون التاخير في الصورة المذكورة جائزا بلا عصيان ثم ما بعد بقوله الا اذا

الزم فلا يحصل له الا ان يرجع الى ما ذكر بان يقال المراد من الفعل نفس الوجوب عن

وجوب الاداء وان بينهما وجوبا بحيث لو ظن الموت لزم ان يفعل الفعل البتة لكن في

وقت عدم الظن بذلك لم يجب الاداء والبعض اذا اتى به فقد اتى بالواجب فوجوب الاداء

البتة مخصوص بوقت ظن الموت ونفس الوجوب متحقق دائما ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ

الوجوب ثابت دائما نعم وجوب الاتيان بالفعل حتما لم يتحقق في هذه الصورة بل

انما يتحقق عند ظن الموت ولا اشكال فيه لكنه تكلف جدا [illegible] فعل ذلك

الواجب سواء كان واجبا [illegible] لا وجه التنبيه عليه فقط ثم انه ان [illegible]

الاطلاق والتقييد ان كان الاشارة بقوله لم لكن تلك المقدمة فانهم ثم انهم عرفوا الواجب

المطلق بما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بما قيد

وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك فلو قيد بالحيثية للاشارة الى ان الاطلاق

والتقييد امران نسبيان بالنسبة الى شيء فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء

مقيدا بالنسبة الى اخر قال [illegible] في رسالته المعمولة في هذه المسألة [illegible]

اولهم تعريفا بما قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق والتقييد كونه مما يتوقف

عليه وجود الواجب بل هو اعم من ذلك وهو ظاهر فبعد اخذه على ما ذكر ينتقض التعريف

الاول عكسا على وجه ومنعا على اخر والثاني عكسا على الوجهين ايضا ولو صح انه المراد في

التعريف الاول بما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده انه كان ذلك الشيء

موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه

بشيء ولم يكن هذا الشيء موقوفا عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لا يصدق عليه

تعريفه على هذا التقدير وان اريد ان المطلق بالنسبة الى الشيء ما يصدق عليه هذا

المعنى

[Margin:] [illegible] لتحصيل [illegible] ولا يخفى [illegible] بتعريف [illegible] فتنبه

المعنى بالنسبة اليه وذلك اما بان لم يقيد به سواء كان موقوفا عليه اولا او قيد به

لكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه له فلم يكن مانعا لانه اذا كان شيء مقيدا بالنسبة الى

شيء لم يكن موقوفا عليه له يصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس مطلقا بل هو من المقيد

قطعا واما التعريف الثاني فالوجهان فيه يرجع الى معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف

جامعا لانه اذا كان شيء مقيدا بما لم يتوقف وجوده عليه فهو مقيد البتة

مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر ثم قال سلمه الله تعالى فالاولى حذف ذلك

القيد والتعميم بما قيد به وذكره في حاشيته وانما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب

لانه يمكن ان يكون مرادهم تعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة

ويريدوا بالوجود ما يعم الوجود المعتبر في نظر الشرع والعادي ايضا وح يكون

المراد هو المعنى الاول ويكون التعريف جامعا لان كل مقدمة فهو موقوف

عليه بالمعنى الاعم البتة فان كان الواجب لم يقيد وجوبه به فهو المطلق والا فهو

المقيد ولا شك في ان التعميم في التوقف كاف فلا حاجة الى تخصيص الاطلاق

والتقييد بكونه بالنسبة الى المقدمة لا يخفى وان صح تعريف المقيد بناء على ان

كل مقيد يكون شرطا موقوفا عليه باحد الوجوه الثلاثة البتة لكن لا يصح تعريف

المطلق لانه يطلق الاطلاق بالنسبة الى شيء لم يكن موقوفا عليه [illegible]

فاذا كان الشيء كذلك ولم يقيد به وجوب الواجب فهو مطلق مع انه لا يصدق عليه

التعريف فلا يكون جامعا فلذلك اختار [illegible] التعميم والتخصيص معا [illegible]

ان محل الخلاف ههنا كما [illegible] الاول هو المشهور وهو ان الواجب المطلق

هل يستلزم ايجاب مقدماته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وهذا هو المذكور

في هذا الكتاب وليس مرادهم بوجوب المقدمة وجوبها بمعنى لا بد منه فعلا لتحصيل ذي

المقدمة اذ لا خلاف فيه بل [illegible] معنى كونها مقدمة كما لا يخفى فالنزاع انما في تعليق

[Margin:] والمراد [illegible] ان يكون [illegible] الشيء موقوفا عليه [illegible] الواجب بالنسبة اليه [illegible] الصدق [illegible]

الخطاب الشرعي حيث يكون الخطاب بالكون على السطح مشتملا خطابا بامرين احدهما الكون على السطح والاخر
مقدمته من نصب السلم ونحوه ام لا او هي من باب التحقق والذم على تركها حين تركهما او ترك مشروطها
او من باب استحقاق ذم من ترك على تركهما معا او تعلق الارادة الحتمية او الطلب بايجادهما او اشتمال تركها
على مفسدة هذا وقد وقع الخلاف فيه على اقوال احدها وجوب مالا يتم الواجب الا به مطلقا
سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر وقد نسب الى الآمدي
ادعاء الاجماع عليه وهو قريب مما ادعى في الاحكام الفاضل القاضي والمعتزلة عليه ونسب الخلاف
الى بعض الاصولية ونسب العلامة ره في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد المرتضى في الذريعة عينه
والظاهر ان المراد بالسبب الذي يمكن حصول الواجب الا بفعله ان يكون ام الا توليد بالا تعلق ايجاده
اصلا ولو بواسطة تعلقها به كالامر بالصعود للكون على السطح وبالشرط ما يتوقف
عليه وجود الواجب اما توقفا عقليا او عاديا او شرعيا اما ان يكون وجود المعتبر بنظر
الشرع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة وثانيها عدم الوجوب مطلقا ولم يظهر قائل به
على التعيين بل ادعى جماعة الاجماع على خلافه منهم الشارح العلامة وشارح الشرح العضدي
كما سينقله المحشي وجود القول به عن المنهاج وثالثها وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان
شرطا مطلقا ذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين وعزى الى السيد المرتضى ايضا
والظاهر عدم ثبوته لانه لم يتعرض في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف بل انما تعرض للخلاف
في الوجه الثالث الذي سنذكره وفرق بين الشرط والسبب كما سنذكره وكانهم غفلوا عن
تحقيق كلامه وان في الوجه الثالث من الخلاف في الاول وتوهموا انه في الوجه الاول فنسبوا
اليه هذه النسبة ورابعها وجوبه اذا كان شرطا شرعيا لا غيره وهو مذهب المحقق
ونسب الى امام الحرمين ايضا هذا اذا لم يسلم الاجماع على وجوب السبب واما اذا سلم كما اليه
فيكون مذهبه وجوب الشرط الشرعي والسبب من بينهما هذا ولنذكر اخر العبارات المطابقة
باطراف المقام ما هو الحق الحقيق بالتصديق والله الموفق والثالث ان الوجوب اذا لم يفهم من اللفظ شرعي

لكان

١٤٩

بل كان مطلقا على الظاهر من وجوبه بل هو معتقد ما يتوقف عليه وجوده او لا صرح به الفخر
الرازي في بعض تصانيفه ويلوح اليه كلام المنهاج على ما ذكره بعض العلماء ويظهر من كلام السيد
المرتضى ايضا والظاهر تحقق الخلاف على الوجهين والاظهر ان الخلاف على هذا الوجه يتعلق
بالمعنى الاعم لا يتحقق كما في الوجه الاول فتامل وسنتكلم على هذا الوجه في اواخر البحث ان شاء الله تعالى
وتحقيق الخلاف احتمالان اعراض اوردهما والدليل على خلافهما ولكنه لم يظهر لها
تحقيق فلذا اشتر ما طوي ذكره على غيره   وكان اصطلح وسماه شرطا او حذف
التقييد بالشرط عن احتصار الكماذكره ش   الا ان المحقق كما يعتقده الا كلي
ان هذا الكلام كما افاده بعض الفضلاء في غاية الاختلال وعدم الارتباط مع
قطع النظر عما اورده المحشي عليه لان حاصله يرجع الى ان الجمهور جعلوا قيد المقدور
احترازا عما ليس في وسع المكلف الا ان المحقق لما راى ان ش او غيره او وجه الجمهور
بتقييد المقدور خارجا بقيد المطلق بلا حاجة الى اخراجه بقيد المقدور
لم يجعل قيد المقدور لاخراجه بل اورده لاخراج ما هو ذلك الشيء الذي
راه خارجا بقيد المطلق وهو هذا نفيس فافهم والظاهر ان قوله بالنسبة الى الامور
التي يلزم فعلها عقلا او عادة وقع سهوا من القلم والصواب من العبارة كانه
يعتقد ان الوجوب بالنسبة الى الامور التي لا يكون في وسع المكلف ليس واجبا
مطلقا او وجه ينتظم الكلام ويتضح المرام ويندفع الايراد الثاني والثالث عن
المحشي كما لا يخفى   على معنى ان المكلف قادر ان يكون المقدمة مقدورة كون الفعل
مقدورا قادرا على الاتيان به عقلا وعادة لا كونها مقدورة في نفسها وبعض
وكذا قوله في العبارة اى معنى يجوز قوله شرطا في عبارة المص لان عرفه بوجه
كلام المص اذ لا يمكن توجيه الكلام الشارح به فافهم   وكلام المنهاج صريح
في ذلك ولذا الكلام المبنى على ما نقل في الرد والنقود صريح فيه لكن مع القول به عرفا

سبهم ولم نعلم قائل به على التعيين فلعل الشارح قلس للاجماع لم نعد دابه ويقول الثالث

ما اختاره المرتضى قد عرفت انه ليس لك محل كلام انما هو في خلاف الثالث فذكر

ولم يذكر المص يمكن حمل كلام المص عليه بان يقال ان وجوب السبب لما كان اجماعيا لم

يعرض له كلامه في غير السبب فيقول له لافهام اشارة الى هذا ان المذهب الاول عبارة

المشهور لايوافق هذا الا بوجوب الحكم على المعراة فانهم وجه لحصول المسبب

سعي كلام المحشي بعد ذلك نقلا عن السيد من عدم اعتماد الدليل لا يرد عليه ما اورده ههنا فاطر

كان اراده بالسبب العلة التامة قد عرفت المراد بالسبب فتذكر وتفصيل المقام علم

من الرسالة حتى لا يكون مذهبا آخر هذا كما ترى القول بعدم وجوب شيء منها مطلقا

غير مشهور كما اشار اليه واما القول بوجوب السبب دون غيره فهو مشهور بينهم مذكور في

كتبهم فينبغي على ما ذكره حمل قوله لا فهما على هذا القول لا على ذلك فتدبر ووجه هذا

المذهب انه لا يخفى ان اكثر الدليل التي اوردها المص لعدم وجوب غير الشرط مما يتمسك به

صاحب هذا المذهب ظاهرا فيها في الشرط ايضا كما يتضح لك ولسدد عليها دلائل اولى

انما اوردها دام ظله العالي في الرسالة فارجع اليها او الواجب بالنسبة الى غير المقدور

يمكن ان يقال انه وان كان مقيدا بالنسبة الى الامر الواقع لكن لما كان مطلقا على الظاهر

اذ لا تقييد في اللفظ او ورد التقييد لا فراجعه لسلامتي محال لو هم كونه واجبا مطلقا

على ان الواجب المقيد ما يكون وجوبه مقيدا بوجود مقدمته والواجب المطلق ما نسبته

الى مقدمته الغير المقدورة ليس كذلك اذ ليس وجوبه مشروطا بوجود تلك المقدمات

بل مشروط بمقدوريتها فيكون بالنسبة الى مقدوريتها مقيدا الا بالنسبة اليها نعم يرد

على هذا انه لا حاجة الى التقييد المذكور لان المقدمة حينئذ واجبة على القول بوجوبها

لكن وجوبها مشروط بمقدوريتها كوجوب مشروطها لان المشروط بمقدوريته

المقدورية اذ لا شك ان ما يتوقف عليه وجوب الشيء لا يستلزم وجوبه مقدمه ليس معناه انه

بحالي

لا يستلزم وجوبها مطلقا من دون اشتراطه لشيء اصلا بل ظاهر ان المراد ان وجوبها يستلزم

وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا بشيء كان وجوبها ايضا كذلك والا فلا

ثم لا حاجة الى التقييد لا في الواجب ولا في المقدمة ولا يكون ذكر هذا اعادة ذكرنا قبل العلاوة ايضا

الا ان يتكلف ويقال ان المراد بالمقدورية الصلاحية لتعلق القدرة فيكون المقدمة

الغير المقدورة ما ينحصر في المقدورية وكونها مما يتوقف الوجوب على وجوده ثم

نقول انها وان كان الواجب بالنسبة اليها مقيدا في الواقع لكن لما كان مطلقا

بحسب الظاهر ووجوب الواجب ليس موجبا لوجوبها فذكر التقييد لاخراجها لسلامتي

محال لو هم كونها واجبة بناء على الظاهر الظاهر على ما ذكر ما قبل العلاوة فتامل

على الشرط خطاب الوضع او ادعاؤها ان مجرد ذلك الواجب يتوقف شرعا

على ام كذا وطن ان هذا المجرد لا يقتضي الا انه ما لم يثبت وجوب بعدم الواجب وهو ظ

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بما افاده والدي سلمه الله تعالى وتعرره على ما اورده

خالي دام ظله العالي في رسالته المعمولة في هذه المسئلة هو انا نختار ان الثالث بالمشروط بدونه

الشرط غير آت بتمام المأمور به ولا نسلم عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المأمور به

نوعا خاصا من الماهية المطلقة كيف يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية

فينتفي الماهية المخصوصة وح يكون الشرط موقوفا عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته

الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق

ليس بان يكون المشروط بها بدون الشرط جائزا عقلا مع قطع النظر عن اعتبار

خصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب

في احدهما دون الآخر فالفرق للحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم

بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المأمور به جميع الاركان المعينة من غير خصوصية

اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر ان ليس المراد بالمأمور به

في الشرط السابق جميع الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المتخصصة بكونها صادرة عن المتطهر و
لا يلزم وجوب الطهارة اذ من جملة ما يتوقف عليه المامور به وليس نفسه ولا جزءه وان كان شيء لا يسلم
ان كان ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون مخصوصه واجبا عليه اذ ليس الواجب
الا الصنع المتخصص بهذه الخصوصية فاذا امر بالصلوة الطاهر متطهرا يلزم ان يكون طبيعة الصلوة
واجبا عليه وكونه طاهرا واجبا اذ ليس الواجب امرا واحدا مركبا من اجزاء موجودة في الخارج
او متحللة الى اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا ترك الوضوء و
فعل الصلوة او فعل الوضوء وترك الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة
المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب
على ترك المقدمات مطلقا وهو غير عبارة تسلم الله تعالى وهو من عليه دام ظله بانه قد ثبت ان التكليف
بالمسبب تكليف بالسبب ولا يبعد ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة
مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة متعلقا
بالهيئة متعلقا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى وعدم احاطتنا بسببه والاجمال ظاهرا او للعدم تمامية الدليل على
وجوب الاسباب وقد حققه والسالم على المستدل انما هو المنع والظاهر انه لم يعلل لوجوب
الاسباب حتى يصح والمسلم الاجماع على ما اشار المحشي اليه ومتمسكا بانه لا بد للمثال
المفروض على تقدير القول بوجوب الشرط الا من القول بوجوب امر اخر غير الطهارة وطبيعة
الصلوة اذ لو كان الواجب مخصوصا انما لم يترتب الذم عند الاتيان بها ولو كانت
الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظاهر والمفهوم يلزم انه لو اتى بالمشروط فقط لترتب
الذم على الامرين وان كانت مشغولة بالامر بالشرط ومحال انه ليس كذلك ونحن نقول ذلك
الامر اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باختياره مباشرة او لا بل يكون امرا
توليديا صادرا عن المكلف باعتبار صدور سببه اذ لا يخرج منهما وعلى الاول اما ان يكون

ذلك

ذلك الامر الصادر مباشرة متوقفا على الطهارة عقيدة ام لا وعلى تقدير التوقف
نقول ان المكلف به طبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختياري لصلاحيته لتعلق التكليف
لكونه من الافعال المباشرة وهنا قانه الامر ان وجوده متوقف على الطهارة
فيكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية ولا يكون واجبا من دون لزوم محذور
وان لم يتوقف يلزم ان يكون الاتيان بالطهارة والصلوة باي نحو اتفق مربا
للذم وان كانت الطهارة متاخرة اذ طبيعة الصلوة غير متوقفة على الطهارة والمفروض
ان ذلك الامر الاخر ايضا غير متوقف عليها فلو فرض انه اتى المكلف بهما
اي بالطهارة فقد اتى بجميع ما امر به اذ لا شيء سوى الامور الثلثة فيراد منه توقف
لانا نعلم لم يكن متوقفا على الطهارة صح يكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية
ومع ذلك لا يمكن الانفكاك عن الطهارة حتى يمكن الاتيان به وبالصلوة بدون الطهارة
بل يكون مثلا من قبيل الفصل والتشخص للطهارة ويكونان موجودين بوجود واحد
لانا نقول الطهارة الكذائية اما ان يكون متوقفا على الصلوة المتاخرة او مستلزم
لها اولا وعلى الثاني المحذور المذكور باق بحاله اذ يمكن الاتيان بالصلوة قبل الطهارة
الكذائية ثم الاتيان بها فيلزم حصول البراءة وعلى الاول فمع قطع النظر عن الصحة
وفساده نقول ان ذكرتم كون الامر بحكم في مقام الاستدلال اذ لعله لا يكون الامر على
ما ذكرتم في جانب الطهارة بل يكون كذلك في جانب الصلوة بان يكون ذلك الامر الاخر
من قبيل الفصل والتشخص للصلوة ويكون الصلوة الكذائية متوقفة على الطهارة
المتقدمة او مستلزمة لها ويكون المامور بها فقط بدون الطهارة ويكون الطهارة
في صورة التوقف مقدمة عقلية والنحو يكفينا في مقام المنع مع ظهور المعقول
ظاهر الاحتمال الذي ذكرنا لا ما ذكرتم اذ الظاهر ان المامور به هو الصلوة الكائنة
بعد الطهارة مثلا لا الطهارة الكائنة قبل الصلوة وعلى الثاني نقول لم المكلف بذلك الامر

لسلم ان يكون له سبب يلزم وجوده ويكون مقدوراً للمكلف فمثل السبب انما يكون
هو الطهارة وطبيعة الصلوة او هما مع شي آخر والاول لا يصلح للسببية لعدم استلزام
وجودهما وجوده كما ذكرنا اتفاقاً والثاني ومن نقل الكلام الى ذلك الشي المنضم الى
الطهارة والصلوة بانه اختياري اولا وعلى الاول اما ان يكون متوقفاً على
الطهارة اولا وعلى التقديرين يتم التوقف مع ما ذكرنا اتفاقاً وعلى تقدير التوقف يختار انه
يفعله المكلف مع طبيعة الصلوة بدون الشرط من دون تحقق ورود وعلى
الثاني يعود الكلام المذكور ولما كان ذهابه الى غير النهاية ممتنعاً فلا بد من الانتهاء
الى الامر الاختياري ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول بوجوب الشرط قال قلت
لا يلزم في الامر بالمسبب ان يكون سببه بجميع اجزائه مقدوراً للمكلف بل لم يكن
بعض اجزائه مقدوراً له وبعضها الآخر من فعل الآمر مثلاً في الامر بذلك المسبب
في الحقيقة راجع الى الامر ببعض اجزاء سببه المقدور للمكلف نعم يجب على الآمر
في الحال ... فرض لا يلزم المكلف بما لا يطاق فاندفع ما ذكرت قلت الامر
الذي نحن بصدده ممكن ان يكون صادراً من الله تعالى هو الزمان وذلك لان
الطهارة وطبيعة الصلوة والزمان ايضاً ليست سبباً لامر المكلف به المذكور
لجواز ان يعلق الامور الثلثة المذكورة بوجوب شي آخر غير الشرط لكن المستدل يقول
انه الشرط واما كونه غيره فلا يكون معتداً به مع ان ما ذكره اقرب الى
الظاهر ووجه الدفع ان المستدل انما يقول بوجوب ما قلنا بوجوبه ويقول
بوجوب الشرط ايضاً واما نحن فلا نقول الا بوجوب المشروط وذلك الامر
لا الشرط ايضاً هذا وتحقيقه بتكلف من قبل المستدل وتحقيق ان مراده بوجوب
الشرط الشرعي ان عند الاشتراط يجب شي آخر سوى المشروط وهو لا يخفى
في صحته فتأمل ثم يندفع ما اورده العلامة الظاهر ان مراد العلامة هو

ذكره

ذكره المحشي بقوله اقول فلا يرد عليه فافهم من غير ان يكون مقصوداً له الكلام قال قلت
بهذا الكلام اذ الكلام انما هو الشعور دون القصد فعدم كونه مقصوداً للمتكلم لا يقتضي
... لا بد من بيان انه لا يكون المتكلم شاعراً به والى الآن لم يثبت ذلك ... سلم انه يمكن له شاعر
الخطاب بدون الشعور به فلا يكون ... اذ لا يمكن ايجاب الشي مع ... لا ايجاب
مقدمته وان لم يكن مشعوراً به لان الكلام ليس في الشعور بالايجاب بل الكلام في ان
الايجاب يستلزم الشعور بالموجب وذلك انما يتم لو ذكر الشي وليس الشعور بمقدمته فلا يكون
الا يلزم ايجاب المقدمة محققاً فلا يكون ايجابها ايضاً محققاً فيبطل ان ايجاب الشي مستلزم
لايجاب مقدمته قلت ان اراد الاول فالامر كما ذكرت من ان الكلام في الشعور
دون القصد لكن يمكن ان يقال انه ... يوهم لزوم الشعور لكانه توهم لزوم القصد فدفع
الثاني بدفع الاول وان لم يكن ... ذلك فلا شك انه يرفع الثاني لو ما يرفع الاول
الى الفهم كيف وتحقيقه يستلزم تحقق الاول وبهذا يكفي في دفع العرض على ان الشعور بعض
العاقل المستنبط من المثالين المذكورين ليس بلازم حال المخاطبة بها كما لا يخفى وان لم يكن
في خصوص تلك المادة اذ الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر عن المتكلم واما
الاراد الثاني فجوابه انا لا نقول ان ايجاب الشي مستلزم لايجاب مقدمته حتى يتوجه ما ذكرت
بل ان ايجاب الشي مستلزم لوجوب مقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها اذ
كثيراً ما يلزم شي من فعل اختياري بدون ان يكون للفاعل شعور به فان قيل كيف
يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما متلازمان قلت ان اردت بالايجاب الوجوب
والايجاب الصريح فمتلازمان ممنوع وان اردت الاعم من الصريح والتبعي فلكن
الايجاب بينهما تحقق والمراد بالايجاب التبعي الايجاب المتعلق بما يتوقف عليه
الشي لا الايجاب اللازم بتبعية ايجاب آخر ولا يلزم استلزام الايجاب التبعي للشعور
بالموجب اصلاً انما ذلك في الايجاب الصريح هكذا افاده والذي ... في ...

١٥٢

وكذا في جواب دلايل الجمهور لانه بعد ما عليك انه لا دلالة فيه على ما ذكره ادعلم

الوجوب بمعنى اللابدية ولا نزاع لاحد فيه كما اشرنا اليه سابقا ومنع كونه مامورا

شرعا وهو يحتمل منع كونه مامورا به اصلا او كونه مامورا به صريحا ولا دلالة على المراد

الثاني نعم بعض دلايله على عدم وجوب غير الشرط الكون على تقدير كون النزاع في

الاعم طالف وجد الكل انه يفهم منه ان محل النزاع في الثاني فافهم واما الشرط

الشرعي فحكم البرهان لكن الحق عدم الوجوب فيه ايضا وكان سياق كلام المحشي ايضا

تشعر بميله الى هذا فافهم فالحق مع الجمهور وسنوضح هذا بعد ان شاء الله تعالى

والالزام ذلك المحذور راى ما الزم المص على تقدير عدم وجوب الشرط

هذا ثم ان بعض الفضلاء اورد على هذا الدليل النقض بما ذكره في اجزاء الواجب

الى لا يشعر بها حين الذهول الواجب مع انها واجبة اتفاقا قال وكذا الكلام في الدلائل

الاتية وكرر فيها ثم قال ان حل الدليل والنقض انه لو اريد التعقل بالتفصيل فالملازمة

ممنوعة في الاجزاء فان كثيرا ما نطلب المركب مع الغفلة عن تفصيل الاجزاء وان

اراد التعقل وان كان مجملا فلا نم انه غير حاصل في المقدمة ايضا فتامل انتهى وما اورده

من النقض كانه يفهم من المسانح فيه والاتفاق في الاجزاء عليه كان ليس بعيد بل الظاهر

جواز جريان الخلاف المشهور فيها ايضا كما اشار اليه والاجزاء حاله في اجزاء

نعم لا يمكن اجراؤه الخلاف الذي اشرنا اليه سابقا فتامل الشارح وكل

ما يتعلق به الخطاب فهو واجب هذا الظاهر انه لا دخل له في الغرض اصلا كما ذكره

شارح الشرح بل لم يصح ايضا وقال بعض الفضلاء ان المقصود حصر المحمول على الموضوع

كما يستفاد من ضمير الفصل فيصير تقديره قولنا كل واجب يتعلق به الخطاب وهو تكلف

والاولى ان يحذف من البين كما لا يخفى وبهذا ظهر حال قول المحشي وكل ما يتعلق به الخطاب

كان واجبا فافهم وبهذا الوجه يندفع ما اورده العلامة بهذا الايراد

ما اورده العلامة بل اورده شارح الشرح واما العلامة فهو على ما نقله شارح الشرح

عنه لم يوجه الدليل الثاني على نحو ما ذكره الشارح بل على نحو ما هو مذكور في شرح الشرح ليس

هذا الايراد في مقابلة اصلا ثم كيف ما كان فتحقيق حل الايراد على ما اورده المحشي بقوله

اقول ما لم تتعلق ارادة الامر انه لم يتعلق به خطاب طلب اذ تعلق به خطاب مع انه لم يعلق

به صريحا واللازم المتصور فيه هذا الا تعلق تعلق الخطاب فرجع الى ما ذكره المحشي فتامل

ان منع بطلان الثاني ممنوع ولا يرد انه يمكن ان يقطع بصحة قول المراد بالصحة كان

عدم البطلان والكذب في الواقع فهو ذلك مما ادعى في المقدمة من لم يلزم طلب

على الوجه ولا طلبه كما ستعرفه وان كان المراد امكان صدور القول به

عن العقلاء ثم لكن لا دلالة له على بطلان الثاني لجواز صدوره من العقلاء ما هو

خلاف الواقع واعتقاده والالزام الذي يدعيه القائلون بوجوب المقدمة

على تقدير كونه بها ليس الصادر الا بالكف عن احد فتامل وبناء الايراد على

ان العقاب العبارة المذكورة ولو لم يكن لم يشمل الشرط الشرعي ايضا اذ الظاهر

انه لا عقاب على تركه من حيث تركه بل لو كان لاجل استلزام ترك المشروط

فالتفريق بينه وبين الشرط العقلي والعادي تحكم وكون بعض الشروط الشرعية

مامورا به بامر اخر صريحا لا دخل فيما نحن فيه كما لا يخفى ولا يخفى ان المحشي كان حصل فيه

المقام لكنه لم يحج في الكلام هذا او يستتر بعد الى اندفاع هذا الدليل على ما هو المختار عندنا

فانتظر اراد به الكف اذ ليس الواجب عندهم الا هو ولا يتعلق الفعل الا به فافهم

وسيجيء تفصيله وتفصيل تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى الا ان يقال وجوب

النية اه بهذه الوجوه انما يدفع التمسك بحديث النية لعموم الجواب واما اصل الجواب

المشار اليه بقوله بل الحق اه فهو صحيح وتوضيحه انا نمنع وجوب النية في كل واجب الا ما دل

في الواجب انما قصد به التعبد فيرده عدم وجوب النية في كثير من الواجبات

١٥٣

كأداء الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منهما بدون النية وكذا المقدمة الغرض
منها التوصل لا التعبد فلا تحتاج الى النية نعم ترتب الثواب عليها كان يتوقف على
النية فتامل من الحق واحدهما بان يقول الطهارة تحكم فيه فافهم ولم لم يقولوا بمثل
هذا بان يقولوا انا اثبتنا وجوب المقدمة بالدليل فاذا لم تجب النية فيها فهي تخصيص
دليل وجوب النية بما عداها على ما ذكرنا فتامل وهذا التكلف بل التعسف
لا يكاد العقل ان يقبله فتامل هذا ان المسببات في قدرة الوجوب باختيار
السبب والامتناع لعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما فصل في الدرس
مد ظله فان قيل له والحصول يلزم هذا لزم انتفاء التكليف راسا لان السبب التام
المسبب عند تحقق سببه واجب وجوده وعند عدمه ممتنع وجوده وبهذا انتقل الكلام الى
المسبب ان شاء الله تعالى هذا او لتفصيل الكلام في وجوب السبب وعدم وجوبه
يطلب من رسالة والدي دام ظله العالي اقول فيه انك قد عرفت سابقا انه
لا يمكن صحة هذا الدليل وعدم انتاجه لان مراد السيد انه يمكن حمل كلام المصنف
على وجهين احدهما ان يجعل الاسباب داخلا في قوله وغير شرط ولا يرد عليه
ان قوله لا قائل بالاجماع يدل على عدم الوجوب في السبب ايضا مع انه قد وقع الاجماع
على وجوبه لان الاجماع هو على ما اشار اليه وما نسيتها وهو ما اشار اليه بقوله وكذلك
ان يخص الكلام عن الشرط بما عدا السبب فلم يتعرض اولا لحال السبب
اصلا ولا يلزم اهماله اذ قد علم حاله بما اشار اليه سابقا من الاجماع اولا وتسليما ثانيا
ولا يخفى انه كلام حسن وكل من توجيهيه جيد وما ذكره المحشي لا يظهر له وجه اصلا وكان
مقصوده ان التوجيه الثاني ليس بجيد بل الجيد هو التوجيه الاول وقد وقع فيما
او كان في النسخة بدل قوله وكذلك اذ ذلك على ما رايناه في نسختين اللتين عندنا من
هذه الحاشية ولا يخفى انه يخرج كلام السيد عن الانتظام والاستقامة ويجعله غاية

الاختلال

الاختلال مع قطع النظر عن ايراد المحشي بل الصحيح هو قوله وكذلك على ما وقع في النسخة
التي عندنا من حاشية السيد فتامل واعلم ان الجمهور اذا ذكروا اقوالا مختلفة في المقدمة لكن
ليس شيء منها مما سلم عن الايراد ولا يصلح للاعتماد ولقد بالغ والدي دام ظله العالي
في التاييد والرد بما لا مزيد عليه ثم الذي استقر عليه رايه العالي هو ان
المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي
وجوب المقدمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلقة للخطاب الايجابي
تبعا وكونها مطلوبة ومرادة حتما بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة
عليه فما سوى المذكورة من كونها متعلقة الخطاب اصالة او كونها مطلوبة ومرادة
بالذات او كون تركها مع الواجب سببا لاستحقاق عقابين او كون
تركها سببا لاستحقاق عقاب واحد لكن انما يكون ذلك مترتبا على ترك المقدمة
لا على ترك الواجب او اشتمال تركها على مفسدة اما الاول فلقضاء
الضرورة والوجدان بان الخطاب المتعلق بما ذكر وكذا الطلب النفسي والارادة
الحتمية يتعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء المطلوب حتى لو قال الامر اطلب منك
الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته او ما يتوقف عليه او ما ابتغاه او ما يتعلق خطابي
بها تبعا لكان ذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية رادا على المحقق الشريف حيث سلم
وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم
وغيره فان الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة وبنظر الى
دعوى البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل حيث قال
ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان
الذي كلفه الاتيان بما كلفه به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم

ذلك الفعل الا به فهو مكلف مع ذلك العلم اولا وبذلك الفعل ثانيا اما على كلام في مقام ولا ذلك
لامر من هذه العدة لتصور تعلق الخطاب الالهي والطلب والارادة بمحض الشيء وتصور تعلقهما
بما توقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل به وبه تصور المجرد عن العوارض والعوارض الغريبة وكيف
يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الحظر منه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركه
وتركه والحظر منه وما قيل ان الحكم بجواز الترك هاهنا عقلي لا شرعي لان الخطاب يعبث
فلا يقع به من الحكيم واطلاق القول منه توهم ارادة الشرعي فيستقر وجوازه على الحكم العقلي ههنا
دون الشرعي يظهر بالتامل كلام لا يرجع الى تحصيل كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تعلق
الخطاب والطلب بمقدمة المامور ليس من جهة كونها موقوفا عليها للمامور به بل من
جهة استلزام فعل المامور ليس من جهة كونها موقوفا عليها للمامور به بل من جهة استلزام فعل
المامور به فعلها حتى ان هذا المعنى ثابت بالنسبة الى لوازم المامور به ايضا التي يكون
وجودها لوجود المامور به لا تنفك عنه كما يحكم به الوجدان والبديهة وليس المراد تعلق الخطاب بالمقدمة
واسقاط وجوبها منه انه مقصود للمتكلم حال الخطاب حتى يكون مخالفا للبديهة والوجدان
بل انه انما يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مقصود المتكلم ومشعورا به له والحاكم باللزوم
هو العقل ولما كان مثل هذا اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وتعلق الخطاب
الشرعي بمعنى ما هو دار الكتاب وقد عرفت في كلام المحشي ان ما يستنبط من الخطاب لا يلزم
ان يكون مقصود المتكلم حال الخطاب كما ذكر وقد عرفت حال تعلق الخطاب بنفس تعلقه
تعلق القصد والارادة وبالجملة فكل من يطلب شيئا بالطلب الحقيقي فان كان كونه ذا مقدمة
مشعورا به له فالامر ظاهر وان لم يكن في ايضا الطلب المتعلق به جزما يتعلق في الواقع بمقدمته
تبعا وان لم يكن مقصودة لان المطلوبية كما يتصف بها الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب
يتصف بها الشيء بسبب تصور ما يتعلق به تعلق الموقوف ذكوه وتعلق الطلب كذلك المتعلق
من دون تصور ذلك الشيء ولا التفات فنعم لا نريد في المطلوبية العرضية تصور المطلوب واما في

التبعية

التبعية فلا وليس على الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام وامثالها جميعا
لا بد من تعلق الشيء ذي المقدمة مع ترك المقدمة ما دام الشعور بكونها مقدمة له جميع ما ذكر
يلزم تعلق الارادة والكراهة بشيء واحد وهو ممتنع لان استحالته بديهية اذا كان تعلق الارادة
بعناية فان الشعور به بل انما يستحيل مع الشعور ولذلك اذا الشعور بكونها مقدمة في الوجه
المذكور يصح طلب ذي المقدمة كما اذا طلب شيئا من دون الشعور بانه يستلزم المفسدة فاذا شعر
يصح الطلب منه والظاهر ان مراد المحشي بما حققت قال وان كان النزاع في الذم
فالحق مع الجمهور ان ما هو وجوب المقدمة بهذا المعنى لا يخفى اني جعلت عليه ما اورده
بعض الفضلاء وان التحقيق الذي ذكره انما يظهر منه قصور الادلة من افادة بعض الوجوب
ولا يظهر منه وجوب المقدمة بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه بحيث يترتب على فعلها ثواب
اخر غير ثواب ذي المقدمة وعلى تركها عقاب اخر وظهور كونها كما لا يترتب عليها لا يخفى
لانه لا نزاع لاحد فيه اشتهر على المحشي لم يتفطن بالمعنى الذي ذكره اصلا وانما نظره الا الى المعنى
الذي ذكرناه واما عدم تعرضه لاثبات الوجوب بذلك المعنى وما ذكره لا يفيده الا لعدم
انتهاض الادلة على بطلانه لا اثباته فكانه اعتمد على ظهوره وبداهته فتامل واما الثاني
فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة
بالذات ظاهر لا حاجة الى التعرض له واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذم
او عقاب على تركها مع الواجب فلعدم تمامية دليل عليه وما ذكروا في بيانه من بعض
كما نظر مبطل لتوارد له وانهم ان الذم والعقاب على الشيء اما باعتبار نفسه او باعتبار
مع قطع النظر عن كونه مخصيا لاحد او باعتبار ما بعد ومع القطع دون لا يلزم فيما
فيه استحقاق ذمين على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاول فلان العقل يحكم
كونه ان يكون ترك الشيء قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر
عن استلزامه لترك ذلك الشيء فالقول بقبحه انما يكون بسبب ذلك الاستلزام ولذلك ان العاقل

لا الذم لسبب حدوث قبح واحد دنيئين متغايرين وهو ظاهر بالضرورة الوجدانية والاجماع
ايضاً فلان العرف والعادة يقضيان بالفرق بانه اذا امر الشي ذي مقدمة فان في
الاتيان بذلك الشي امتثالا واحداً او في تركه لو اتى كان مع ترك المقدمة او لا
عصياناً ومخالفة واحدة فيكون القبح والذم ايضاً من هذه الجهة واحداً وبهذا
ظهر حال الاحتمال الثالث وان شئت ان تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر الى
قول الذاهبين ان ترك المشي الى الحج لم ترك الخطوة الاولى ولم ترك الخطوة الثانية
وهكذا والاظهر انه لم يترتب ذم بعد قبح وليس باعتبار [illegible] بل [illegible] فتامل واما عدم وجوبها
مع ترتب استحقاق الذم الحاصل وقت تركها على تركها لا على ترك ذي المقدمة
فلقضاء العقل والعرف ايضاً بالضرورة الوجدانية بان الذم على ترك الواجب
لا على ترك المقدمة وايضاً قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحها
في نفسها بل باعتبار استلزامه القبح الذي هو ترك ذي المقدمة فاذا تقرر ان الذم وجد
فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحاً اذ لو كان قبيحاً ايضاً
لكان الذم استحق لاستلزام القبح الذي والقائلون به ايضاً قائلون بعدم قبح ترك ذي
المقدمة واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحاً لم يكن لاستلزامه ايضاً قبيحاً اذ كان قبحه باعتبار
استلزامه القبح فيرتفع القبح والذم راساً هف وفيها زيادة كلام لا يسعه المقام
فارجع الى الرسالة فان قلت لا يمكن ان يكون شي واجباً ولا يستحق الذم على تركه لانهم عرفوا
الواجب بما يذم تاركه والمقدمة التي تثبتون وجوبها من هذا القبيل على ما ذكرتم
قلت الوجوب الذي ندعيه بالنسبة الى المقدمة كونها لازماً ومطلوباً حتماً ولا يترك لكن
معنى اللزوم والطلب الحتمي والاقتضاء ليس معناه الذم على الترك كيف وقد يتصور الترك
بدون تصور الذم على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايضاً ولا ملازمة في الاستلزام
له الصانع العدل المسلم انه يستلزم استحقاق الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا

المعنى

متحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة كما لا يخفى مع انه لم يتفق
على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتيبه على المقدمة حتى ما يلزم عليهم الا ان ذي المقدمة
واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه وتفصيل الكلام يطلب من الرسالة واما عدم وجوبها
مع اشتمال تركها على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وثبت
عدم اشتمال تركها عليه وان كان غيره من مخالفة الغرض وكونها ملازمة لترك [illegible]
للعوض بالتبع لكن ليس له نفع في هذا المقام اذ الظاهر انه ليس محلاً للخلاف كما لا يخفى على
ذي فطانة وظاهر [illegible] قد ذكرنا ما اخترناه ان المقدمة قد يتعلق بها الخطاب الاصلي والطلب الحتمي لكن
تبعاً ولا ذم ولا عقاب على تركها اصلاً لا باعتبار نفسها ولا باعتبار استلزامها ترك
ذي المقدمة بل الذم انما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق المدح والثواب
على فعلها فلعله لا يكره فان قلت هل قال احد بما اخترته قلت نعم قد قال به الغزالي على ما نقل
عنه ويمكن القول به من غيره ايضاً اذ جمع من العلماء اطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا
لحال المدح والذم نفياً واثباتاً فلعلهم ذهبوا ايضاً الى ما ذهبنا نعم قد صرح بعضهم بترتب
الذم والعقاب على انه لا طائل في عدم القول بل عدم وجدانه في مثل هذه المسألة
الاصولية فرعية حتى يتمسك فيها بالاتفاق اذ الاتفاق الذي يدعى في امثال
هذه المواضع لا يمكن ان يحصل العلم بل الظن بدخول المعصوم في جملة متفقيه بل غاية
ما يحصل منه الشهرة بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهذان فرضت صلاحيتها
للاحتجاج فانما هو في الفروع دون الاصول فتامل فيما قررنا ظهر انه لا يستقيم علينا
الدليل الرابع من الملخص اصلاً كما لا يخفى وهذا اما وعدناك فتدبر كالاتيان بالصلوات
الخمس وكالصلوات في الموضع المشتبه فان ترك كل منها يترتب عليه وجوب مقدمة الواجب
وبعض الاصحاب منع منه واوجب الصلوة عارياً استدلالاً باعتبار النية وعدم امكان
الجزم ههنا وهذا ابتناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وقد ذكروا ايضاً في ثمرة الخلاف وجوب فعل

واجب ان انعقد او تعلقه عليه او تعليق الظهار عليه وكذا الوصف بالفسق بعد ترك المقدمة
قبل دخول زمان ترك الواجب وكونها فاسقا واما الخلاف الذي اشرنا اليه في صدر البحث
في صدر كما اشرنا اليه انما ورد في مطلق كون اللفظ متعلق لشيء له مقدمة فهل التكليف بذلك
الشيء متعلق بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا وعلى الاول لا عقاب
على ترك الفعل اصلا ما لم يتحقق وجود المقدمة كما قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الا ان
الوجوب ح مشروط فالامر بالصعود مثلا معناه اصعد اذا كان السلم منصوبا
كما اذا قيل زك اذا كان النصاب موجودا فكما لا يجب الاتفاق في السعي الى تحصيل النصاب
ولا عقاب اصلا ما لم يتحقق وجود النصاب وترك بعده الزكوة اختيارا فكذلك
لا يجب نصب السلم ولا عقاب ما لم يتحقق نصبه ثم ترك بعده الصعود بالاختيار وعلى الثاني
يتحقق استحقاق العقاب البتة اذا ترك النصب والصعود اختيارا والحق القول بوجوب
المقدمة اولا ثم ان الاقوال على هذا الوجه التي ربما يظهر بادي الرأي عند النظر الى وجوه للكل
بعضها ضعيف جدا كما حقق في الرسالة وانما المعقول منها على الظاهر اثنان الاول
حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا مطلقا
وهو مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين الثاني اتفاقه على الاطلاق بالنسبة الى السبب
دون غيره وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه والحق هو الاول لانه اذا امر السيد عبده
بشيء امرا مطلقا ان يتحقق له تعقل انما من غير تقييده في اللفظ ولا قرينة عليه وكان الشيء
متوقفا على المشي مثلا وكان العبد قادرا على المشي ولم يمش ولم يأت السيد ذلك الشيء ان
العقلاء يذمونه البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا
دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا لكم يذموا وبالجملة
كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه بدون اتفاق وجود المشي ويقبلون تعليله واحتج
السيد رضي الله عنه على ما يستفاد من كلامه بان الوجوب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق

ومشروط

ومشروط والثابت مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق فلا دلالة للعام
على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقدير فيمكن به وتقدير عدم
الشرط مسكوت عنه فلا الحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فتم ان الوجوب
عليه المسبب مشروط باتفاق وجوده لان مع وجود السبب لابد من وجود المسبب
وتحقق المسبب ولا يعقل التكليف ح فتعين التكليف بالفعل لوجود سببه بل التكليف
بالفعل مشروط بوجود الفعل وانه ح وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يكون المكلف
الصلوة مشروطا ان يكون قد تكلفت الطهارة كما في ذلك في الزكوة والحج فبان
الفرق بين الامرين والجواب انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب
المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجة والمقدم لو سلم هذا الزم ان لا الحكم بالوجوب على تقدير وجود
المقدمة والصواب وكما ان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمته
ايضا قسمان فلعله كان مشروطا بشيء آخر سوى مقدمته والاصل براءة الذمة حتى
تثبت فالفرق بين المقدمة وغيرها في هذا المعنى تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على هذا
ببعض ما ذكر في الرسالة مع الجواب عنه وثمرة هذا الخلاف ظاهرة ولعلك
يكفيك في هذا المقام ما اوردنا في تحقيق هذه المسألة وان اردت زيادة التحقيق
فارجع الى الرسالة والله الموفق وهو المستعان   والمقصود في التحريم هو ترك
الفعل اذ هذا لكن يقول ان ترك الفعل على كون احدهما ما هو الشايع وهو
ترك الفعل بالكلية بان لا يتحقق اصلا وثانيهما تركه في الجملة في ضمن فرد ما وهو المقصود
ههنا هو هذا او المراد انه يكون ان يحرم احدها اي يوجب ترك هذا المفهوم في
الجملة فلا يجوز الاتيان به في ضمن جميع افراده بل يجب اما ترك كل منها او ترك
واحد منها وعلى الوجهين يتحقق ترك احدها في الجملة ولا يجوز الاتيان بها جميعا حتى
لا يتحقق ترك احدها اصلا فعلى هذا التحريم يتعلق بمفهوم احدها ولا يلزم محذور ولا حاجة

[illegible]

القول متعلق بالمجموع من حيث هو كما ذكره في التلويح قال وما افاد بعض الفضلاء ان المقصود منه الحرام
هو الكف كما مر فالمراد بكون الحرام مخيرا فيه ان المطلوب فيه كف كلي لا افراد كف الافراد بفعل
اي فرد من افراد ذلك الكف فالكف هنا على ما ليس الفعل في الواجب المخير لا المكفوف
عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا ان هذا خلاف ظ قولهم يحرم واحد منهم لان ظاهره
كون الكلام في نفس الحرام اي المكفوف عنه لا الكف عنه ولذا قال الشارح المحقق ويكون معناه
اشارة الى ان المراد خلاف الظاهر فتامل انتهى وكان ما استكشفت به ان الحرام
هو مفهوم احدهما والمحرم باعتبار انه يكون تركه في ضمن هذا الفرد او ذاك الفرد على ما في الواجب
المخير يكفي في تحقيق المرام ويكفيك عن التمحل بجعل الكف الذي هو كف الذي ليس له من العلم
كفاف ولا في العلم كخوف ثم لم يكتف اليه بعد هم الا المكفوف او كاف كخوف
فتبصر واستكشف ومن هنا ظهر ان الفعل المشترك اه اي ضربين وجب ويحرم بان يقال
كل واحد من ذينك الامرين لو فعله حرم عليك الاخر ولو تركه وجب الاخر فيكون القدر
المشترك بينهما اي مفهوم احدهما واجبا لانه يحرم الاخلال به الا في ضمن احد الفردين و
لا يكون حراما لانه لو كان حراما لوجب تركه بالكلية وانه خلاف ما مر من ان الحرام هو مجموعهما من
حيث هو وهكذا الحال في الشق الاخر لما ذكرنا ظهر انه يجوز ان يقال الحرام الذي هو القدر
المشترك لانه يجب تركه في الجملة وان لم يجب تركه بالكلية وهكذا في البواقي فتامل اذا
اريد بالواحد غير مفهوم احدهما بان يتعلق الحرمة بخصوص الفردين على سبيل البدل على ما
هناك وهو ظاهر مما ذكرنا هناك انه لم يقل فيه بتعلق الوجوب والتحريم بخصوص الفردين بل قال
بتعلقهما بالمفهوم فكذا هنا لا احتياج الى ارتكاب ذلك بل يكون تعلق الحرمة بالمفهوم
على ما ذكرنا اتفاقا فافهم   او لم يحرم كيف اما اولا فلان مفاده لا يخلو عن ان يكون
الامر من امرين هما اما الاول فلانه يجوز ان يكون الواو بمعنى او واما الثاني
فلانه يجوز ان يكون ذكره هو لبيان ليس لم للتوضيح لكن لا يحصل لما ذكره شارح الشرح بل لا ما ذكره

انه صحيح لا خلل فيه وان كان ما ذكره هو الاظهر فيحتمل انه تبدل الواو باو وليس هو النسب منه
اصلا كما لا يخفى   اي بالحقيقة كيف لا يتعدد الا اشخاصا اشارة الى ان المراد بالواحد
بالجنس ههنا هو الواحد بالحقيقة النوعية اذ الواحد بالجنس بالمعنى المشهور لا يصح الكلام
من بعض المعرا اليه كما لا يخفى   لظهور ان ذات هذا الفرد من الفعل اه ان اراد
بالذات الحقيقة النوعية فالمفروض اتحادهما نوعا وان اراد بها الهوية الشخصية فلا يتغير
لان بناء كلامهم كما اشار اليه الشارح على ما هو مذهبهم من كون الحسن والقبح ذاتيين
ولعل مرادهم كما هو الظ من الاطلاق الذاتي هو كونهما مستندين الى الحقيقة النوعية او ما
لا يشمل الهوية الشخصية ايضا الا ان تق مراد المحشي هو الرد على ذلك الذي من منهم
بان ذات هذا الفرد وهو غير ذات ذلك وهو كاف في الاختلاف في الحسن
والقبح فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر ولا يلزم كونهما مخالفين في الحقيقة النوعية حتى
يصح ذلك فافهم   اذ لا شك ان التعظيم لله تعالى وانه اذا كان سجودا له تعالى
واجبا كيف ان يكون سجود الصنم ايضا واجبا لانه حقيقة واحدة ولا يقول به مسلم
ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول اه بعد ما علمت ان المراد بالجنس ههنا هو النوع
لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من المناقشة فلا تغفل   وايضا مفهوم الفعل مفهوم
جنسي كما لا يخفى فيكون تخصيصا بالمعنى المشهور ثم بالمعنى المراد ههنا فتدبر   لان
مفاد الحكم بان الفعل يجوز اه فيه نظر اذ معنى كونه يجوز تركه ان الشارع قال بجواز
تركه ومعنى كونه لا يجوز تركه ان الشارع قال بعدم جواز تركه ولا شك ان هذين
ليسا نقيضين اذ نقيض ان يقول الشارع انه يجوز تركه وان يقول الشارع انه لا يجوز تركه
ولا يلزم في صدق المتناقضين صدق النقيضين نعم لو كان هذا الشيء جائز الترك وغير جائز
الترك في الواقع يلزم صدق النقيضين لكن هو لا يقول به المجوزين لتكليف المحال
الاشاعرة وهم لا يقولون بالجواز وعدم الجواز الواقعيين بناء على نفي الحسن والقبح العقليين

بيّن قالوا ان معنى كون الشيء جائزا ان الشارع جوّزه وكونه غير جائز ان الشارع حكم بعدم
جوازه ومع هذا ما اوردنا من ان حكم الشارع بالجواز وعدم الجواز ليس الا في المحال فلا وجه
لمنعه عنه فيه لا تحقق لشيء من الامر بالشيء ان الامر طالب له ومن النهي عنه انه
ليس بطالب له وثانيا لم يقع الكذب فيه حتى يلزم ان يكون شيء في نفس الامر طالبا له وغير
طالب له ولا تناقض لانا نقول لا يستفاد من النهي الا انه طالب لتركه واما انه ليس بطالب
له فلا الا ان يثبت امتناع اجتماع الامر بالشيء مع النهي عنه والكلام بعد فيه فتامل
وقال بعض المحشين توجيه كلام الشارح ان المحال ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون محالا
بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق غير جائز والسفلى وهي ما يكون محالا بالنظر الى امر غير
ذلك وهو بالاتفاق جائز بل واقع والوسطى وهي ما يكون محالا عادة اي لا يدخل تحت
قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المتنازع فيه فالمجوّزون له
قالوا بجوازه بالنظر الى انه من قسم الوسطى وبعضهم نظروا الى انه من المستحيل
فجعلوه من المرتبة العليا انتهى وانت خبير بان حمل كلام الشارح على هذا التوجيه
بعيد لكن بادعاء هذا المحشي من ان التكليف بالمرتبة العليا غير جائز بالاتفاق وهو
وان كان هو الظاهر من كلام الشارح ايضا في المواقف لكن الظاهر ان الجمهور
الاشاعرة ذهبوا الى جواز التكليف بالمحال مطلقا وسمي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى
وكذا اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق وكان العام هو الواجب
اما لو كان العام هو الحرام فلا يمكن الامتثال الا كما لا يخفى لا سيما اي لا سبب
تلك الاعذار المصورة او المراد ما اورده الشارح بقوله لا سيما فتامل
اي مطلقا لا بعيد اكمال الخياط لانه لا يحصل بهذا البعيد اذ في صورة القضية الصغرى
لا فساد لغة ولا عقلا والكلام انما هو فيه واما الفساد الشرعي الآتي علم من خارج فلا يضر
بالمقصود وبما ذكرنا لو دل الشرع على الفساد في صورة العموم من وجه اليه مالا يخفى

بالمقصود

بالمقصود وبهذا ما كان الاعتراض اعلى الى المحشي واما على ما يظهر من كلام الشارح فما في نفي
من العبيد بصورة الاطلاق بناء على ان في صورة العبيد حكم بالفساد لغة لا عقلا
فقط كما ذكره المحشي وبالجملة كلام المحشي هنا ليس على ما ينبغي وقوله الا لكن ليس هنا
في العبادة وقوله اذ لا شك ان السكون في الصلوة جزء منها ان يكون المثال هو المشهور
من الامر بالصلوة والنهي عنها في المكان المغصوب لا ما ذكره الشارح من مثال الخياط
فتامل اولا المقصود بهذا اه حتى يرد عليه نظر ما اورده المحشي في كتب متقدمة
الواجب وهو انه اذا تم الدليل في جميع افراده ثبت المقصود اذ المخالفون هنا
لم يقولوا به حتى يثبت المقصود ان نفس الفساد بل بدل على ذلك ان الاسم نظرا الى خصوص
المادة وهو بحث ما ذكر الا ان يقال ان الاسم كان شاملا او شاملا بالتخصيص فلا تم
في حقه ومن لم يكن شاملا له وان لم يكن شاملا في هذا الطلب لكنه يمكن ان يشترط فيه
اي بالنهي ولا حظ ملاحظة صحيحة فقد يكون شاملا بالتخصيص ويكون مطلوبا بغير
العنوان المنهي عنه فلا يتم الدليل في حقه انتهى فتامل والحصر اذا لم يكن هناك عدم ذكره
به احاله لجعل له اما اولا فلان المخالف يقول ان الخياط في الحرم ليست فردا للمأمور
به ولم يتعلق به الامر لانه ليس كما يكون الاحسن الجواز لا منافيه كما لا يخفى
نعم لو كان الاحسن الوجوب لكان منافيا له واني هو ولو سلم انه هذا لو لم يكن
فرد الواجب يكون حراما لانه تصرف في ملك الغير وانه غير جائز او ان نظره
الى المثال المشهور من الصلوة في المكان المغصوب لانه اذا لم يكن واجبا يكون
محرما لعدم جواز عبادة لا يكون متلقاة من الشارع فيقول انه يشكل القول الا بحالة
الجواز بل الظاهر حرمة التصرف في ملك الغير ما لم يعلم جوازه وكذا عدم جواز العبادة
ما لم يعلم ورود الشرع بها فتامل واما ثانيا فلان بعد ثبوت الحرم بالنهي لا معنى للتمسك
باصالة الجواز ويمكن دفعه بان المراد بالجواز هو جواز الخياط من حيث انه مع قطع النظر

غير شمولها لما على الدخول في الحمام بعد انه لا يترتب عليها عقاب غير العقاب الذي يترتب عليه
فافهم ... كالاباحة الاصلية لعله خص الاباحة بالاعيان والجواز بالافعال
فتنبه بهذا اشتبك والظاهر ان الاباحة تعم القسمين ومع ذلك يحتاج توجيه الشبه الى العناية
فافهم لان ما لا يتم الواجب الا به ان ما كان بهذا الدليل اورده المصنف
وهو لم يقل بوجوب المقدمة مطلقا فصح الرد عليه كما لا يخفى لكن الاحسن عدم
ظاهر ان الاصطلاح من الشارع لكن سمى من المصنف في بحث النهي ما يدل على ثبوت
الاصطلاح الشرعي على البطلان فيما وقع النهي عنه فانظر وقد شاع الشارع
حيث قال وذلك لا لكونهما غير حقيقتهما وذلك لان لفظ المقدمة يستعمل غالبا في الامور
الكلية كالملة على ما ذكره المحشي في حواشي التجريد وعدم جواز ترك الصلوة بسبب خطاب
الوضوء اي لكن يشكل الامر من حيث ان هذه الصلوة المخصوصة وجب الاتيان بها
ووجب تركها ايضا لانها في الدار المغصوبة والحاصل ان جهتي الوجوب والحرمة في
متلازمان فيلزم التكليف بالمحال الا ان يقال انه لا باس به اذا كان ناشيا من
فعل المكلف لانه باختياره شرع في الصلوة المذكورة فجوز التكليف بالمحال ولا يقع
فيه لكن هذا الدفع من جانب المصنف لانه حكم بامتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج
عن المكان المغصوب مع انه ما ذكرنا يجري فيه ايضا كما لا يخفى فانظر فالمخلص ان لا نسلم عدم
جواز القطع في امثال هذه الصور فتدبر في الاماكن السبعة وهي المزبلة و
المجزرة وقارعة الطريق وبطن الوادي والحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر الكعبة وورد
بدل بطن الوادي المقبرة كذا في حاشية الابهري فان قلت خوف الرشاش في
الحمام قد يزول ويبقى كراهته فقد انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب فافهم
على ان ذلك غير مفيد اما لانا نعوض الكلام فيما يتحقق فيه خوف الرشاش فيكون
جهتا الوجوب والكراهة غير منفكتين فيه بناء على الاشتراط المذكور واما لانه ح

اي انفكاك جهة الكراهة عن جهة الوجوب لكن اصل الكراهة لم ينفك عنها ومنشا الاشكال
ليس الا ذلك كما لا يخفى واما لانه لا كراهة في ذلك في جميع الامثلة كالصلوة في مواضع التهم
كما لا يخفى ومع ذلك يكون قوله ولو مثل بها نادرا لعدم الافادة فتدبر فاذا سلم ان بقاء الكراهة
حين زوال الوصف الذي هو سببها في قاله في الاشبه كما عرفت به صاحب الوجيز
وكان مراده بصاحب التوجيه هو صاحب فان قلت حيث قلت انه بقي الكراهة
مع زوال وصف فهذا ايراد على القائل بناء على هذا التوجيه مع جانبه او اراد
به القائل نفسه حيث صرح بان مرجع الكراهة اشتمالها على وصف منفك عنه وظاهر ان
الكراهة لم ينفك عنه اصلا فقد اعترف ببقاء الكراهة مع زوال الوصف الذي
هو سببها فافهم قلت الصدق على الصلوة في الحمام انه حاصلا انه يصدق عليها
الكراهة بالمعنى الضد للوجوب وفيه تامل لانا لا نم تضاد المعنى الذي ذكره مع
الوجوب وانما الضد للوجوب هو الذي يكون تركه بالكلية سببا للثواب وفعله
لم يكن موجبا للعقاب وهذا المعنى لا يصدق على الصلوة في الحمام كيف ولو
كان المكروه هو ما ذكره للزم ما اورده في العلاوة من لزوم كون الصلوة
في البيت مثلا مكروها اذ يصدق عليها ان تركها فيه بان يفعلها في غيره
موجب للثواب وفعلها ليس سببا للعقاب الا ان يدعى ان الثواب هناك
انما يترتب على ترك الصلوة في الحمام من حيث انه ترك لها وههنا لا يترتب الثواب
على الترك من حيث هو بل انما يترتب الثواب على فعلها في المسجد لكن اثبات ذلك
مشكل جدا فتدبر في المتن من الكون مختص بالصلوة ولا حاجة
الى ارتكاب الشارح ... المراد بالكون هو الفعل الملزوم له من باب اطلاق
اللازم وارادة الملزوم والا فالمكان لا دخل له في الصوم اه الاولى
ان يقال والا فالمكان لا دخل له في كراهة الصوم على ما علم من الشرع فافهم

لو اراد ان لو وجد امر غير صحيح لكن فيه الاستبعاد الذي يحصل بتقايع الامام فيما ذكر
اول ولو حمل الشيء على معنى كون الفعل اداء لا يخفى سخافة هذا التوجيه وركاكته
ورد ان ما ذكر من عدم اداء حاصله ان هذا لا يصلح لتوجيه كلام الشارح
لانه جعل عدم الامر بالقضاء دليلا للسقوط بها وهو لا يصلح لذلك على ما ذكره
وحاصل الايراد الثاني ظاهر ويمكن توجيه كلام القائل بان مراده ان اسناد
نقل السقوط الى القاضي اشارة الى بطلان مذهبه لان المنقول عن السلف
هو سقوط الطلب بها لكونها صلوات مأمورا بها لا ما نقله هو الاول
وتمسك به فلا يكون نزوك بجزء الثاني والذهاب الى خلافه فلما نسب نقل
الاجماع هاهنا الى القاضي علم سخافة مذهبه لانه معلوم ان الاجماع المنقول لو
كان هو بالنحو المذكور لا على ما ذكره القاضي هو نفسه لما نقله علم ان الاجماع
المذكور كان حقا عنده فيبطل مذهبه وعلى هذا فالمراد بقوله وقد سقط
اجماعا هو السقوط المتناول لما هو مذهب القاضي لكن ثبت مطلوبه وهو السقوط
بها بالمعنى الذي اراده بالاشارة المذكورة او اراد به السقوط بها بالمعنى المطلق
ونسبته الى القاضي باعتبار انه نقل الاجماع هاهنا والاجماع الواقع هاهنا هو
هذا النحو فكانه نقل الاجماع على هذا المعنى وعلى هذا الفرض يحصل الاشارة الى
بطلان مذهب القاضي وانما ذكر في الدليل عدم الامر بالقضاء مع انه لا يصلح
للدلالة تبعا للقاضي والا فالاجماع منقول عن السلف على ما ذكره الامام ولا يحتاج
الى الاستدلال عليه وح لم يحمل القائل كلام الامام على ان الناقل هو القاضي
بل حمل كلامه على انه لما نقل القوم عن السلف سقوط الطلب بها ونقلوا عنهم كونها مأمورا
بها ايضا فالقاضي ان اعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرق الاجماع في عين نقله الاجماع
والتمسك به لانه نقل الاجماع على الجزء الاول وتمسك به وخالف الاجماع الواقع على

الجزء الاخر ولم ينقل السلف ولم ينقله فتأمل ولا يخفى ان حمل كلام القائل على ما ذكر بالكلية بعيد وبه
يندفع كلا الايرادين لكن الظاهر انه ليس غرض الشارح ذلك ولم يخطر بباله اصلا فتأمل
وهو انما يعد معرفة الاجماع اى اشد تمكنا وثباتا من غيره بمعرفة الاجماع اى الاعرف
كذا في الردود والنقود في اى شيء بان قول الشارح او بعده مشعر باشعار بانه
يمكن توجيهه بان يحمل على الاستطراد فافهم بل الكون الاول حاصله ان الكون في
الكون المذكور اولا في عبارة شارح الشرح وكذا السكون هو الكون المذكور فيهما اولا
ولا دخل للكون المذكور ثانيا فيهما اصلا بل ذلك اى الكون المذكور فيهما ثانيا وهو كون
اول في غير الدم على ما الاكثر ولذا وصفه المحشي بالكون الاول لانه اما ان يكون كونا
ثانيا في مكان اول فهو سكون او كونا اولا في مكان ثان فهو حركة او غير هو كذا المراد
الكون الثاني اى الكون الاول المذكور في عبارة شرح الشرح هذا ما نقل عن [illegible] المحشي
اراد به ما ذكره متعلق بقوله بل الكون الاول وبيان للكون الاول على ما ذكرنا
واما قوله غير ملك اى الشيء بعد كونه في مكان اخر على ما رايناه في النسخ لكن الصحيح هو
الصواب بعد كونه في ذلك المكان على ما وقع في الاصل في عبارة شرح الشرح وهو ظ
ثم ان الظاهر من كون الكون هو الحركة والسكون ان يكون لها جزء اخر غير الكون
وعلى ما ذكره شارح الشرح وكذا ما ذكره المحشي اولا وثانيا ليس كذلك بل انهما مركبان من
كونين فالمراد بكون الكون جزءا ان الكون الواحد جزء لها كذلك على ما ذكره المحشي اخرا
فالحق ان يكون لها جزء اخر غير الكون على ان لا يخفى فيه اولى فافهم كما ارشد بلفظ
ثانيا اه بهذه الاشارة مما تفطن به ان ههنا وليس شيئا لان الشارح قال فيه ترتيب
المواضع اولا وثانيا وثالثا ولا يكون فيها ملكة اصلا كما يظهر على الناظر في الشرح
لمن له الطاهر [illegible] عن قدر مسا كلام على هذا الكلام ولا باس بان نزيد ايضاحا
فنقول انه لو قيل له لو وقع الامر بالصلوة من غير تقييد بمكان خاص فالاصل جواز الاتيان

على ما ذكره شارح الشرح وعلى الوجه الاول المحشي المراد ان كل منهما مركب من كونين وعلى ما ذكره ثانيا المراد ان [illegible] فافهم منه

بها فی کل مکان مالم یحقق مدرک شرعی یدل علی عدم الجواز فی مکان ولذا ما حکم احد بوجوب
القضاء فی الصوم مطلقا لاصل جوازه فی کل یوم الا ما علم من الشرع عدم جوازه فیه و
المکان المغصوب لم یعلم عدم جواز الصلوة فیه فیحکم بالجواز ویوم النحر علم عدم جواز الصوم
فیه فلذلک لا نجوزه لکان اوجه واما لو قیل ان الاصل فی الاشیاء الجواز فالاصل
جواز الصلوة فی المکان المغصوب والصوم یوم النحر علی ما یفهم من ظاهر کلام المحشی
فغیر مستقیم کما عرفت ولا یخفی علیک ان کلام المحشی ههنا قابل للتوجیه بان یحمل علی
ما ذکرنا ولا لکن کلامه هناک بعید عن التوجیه فتامل ثم لا یخفی ان محصل ما ذکره المحشی ههنا
ان المراد بالصحة فی هذا المقام هو الصحة لغة وعرفا کما اشار الیه سابقا فی الکشف المتعلق
بدلیل المذهب المختار ومع ذلک لم یظهر مدرک شرعی یدل علی الفساد شرعا فیحکم بالصحة الرعیة
ایضا وان لم یظهر فیحکم بالفساد شرعا ولا ینافی ذلک الصحة لغة وعقلا الی ان المراد ههنا
من الصلوة فی المکان المغصوب لما لم یتحقق مدرک شرعی یدل علی الفساد فیحکم بالصحة اذ
لا مانع عنها الا اجتماع الوجوب والحرمة فیها وقد بینا انه لا استحالة فیه واما صوم یوم
النحر فلما دل الاجماع علی عدم جوازه فیحکم بفساده ولا یعتبر الدلیل المذکور ههنا
فیه ولعل غرضه من هذا التفصیل تحقیق المقام بحیث یظهر سر ما اختاره المصنف من صحة
الصلوة فی الدار المغصوبة شرعا وعدم صحة صوم یوم النحر والا فالجواب ههنا
بمجرد ان الغرض ههنا الصحة لغة وعقلا ویلزم ذلک فی صوم یوم النحر ایضا ولا ینافی
ذلک عدم صحته شرعا مع انه لو ظهر من الشرع عدم صحة الصلوة فی الدار المغصوبة ایضا
لما فرضنا وهو ظ ویمکن توجیه الدلیل بحیث لم یندفع بمجرد ذلک ولم یحتج
الی ما ذکره المحشی من التفصیل بان یقال انه لا شک ان من یقول بالصحة لغة وعقلا یقول بالصحة
الشرعیة ایضا اذا لم یوجد فی الشرع دلیل علی خلافها ومع فرض المستدل انه لو کان
الصلوة فی الدار المغصوبة صحیحة شرعا بناء علی ما هو مذهبکم اذ لم یوجد دلیل

اونقول نقضه وجه ... لا ادی الی ... علی الصلوة اللفظ ... فتامل

بخلاف دینا والعقل لا یحکم بالفساد ایضا علی زعمکم لکان صوم یوم النحر ایضا صحیحا لما ذکر
ههنا فما ذکر مع ان العلماء لم یقولوا بصحته وظ ان الدلیل بهذا التوجیه لا یندفع
الا بما فصله المحشی من ان فی الصلوة فی الدار المغصوبة عدم المدرک الشرعی لبطلانها
صحیح واما فی صوم یوم النحر فقد اذا الاجماع او النهی عنه مدرک شرعی لبطلانه فتدبر
وقد اعترض علی هذا الجواب بعض الفضلاء بانه لا یکفی الجواب بما ذکره من
قبل المص لان ما ذکر المص فی معنی النهی وقد اشار ههنا ایضا فی الجواب ان النهی التحریمی
وان کان من الوصف عنده مدرک شرعی للفساد وهو موجود فی الصلوة فی المغصوبة
کما هو موجود فی صوم العید فتقتضی قاعدته فی النهی عنه لوصفه انه مالم یدل دلیل علی جوازه
حکم بالبطلان وکل ما اشتهر انما اشتهر من عدم الجواز ولذا لزم فی الجواب ایضا ان القاعدة
الشرعیة تقتضی بطلان الصلوة المذکورة لکن یصح لدلیل خاص یوجب مخالفة الظاهر
المستفاد من القاعدة الشرعیة ولا یخفی ان کل ذلک عکس ما ذکره المحشی من القاعدة فلا یکفی
الجواب من قبل المص بما ذکره وبما ذکرنا یظهر فساد ما ذکر المحشی بقوله ولو سلم عدم الاجماع اه
فی بیان المفصل لفساد صوم یوم العید من انه منهی عنه شرعا والنهی یدل علی الفساد
الصلوة وذلک لما عرفت ان دلالة النهی علی الفساد شرعا اشترک بینهما بزعمهم من نقل
عن مالک وهو شیخ المص واما النقریح لفساد والنهی عنه لعینه ایضا والمص من اصحاب
الصلوة علی عکس ما ذکر فالصواب فی الجواب ان یق مرادنا بالصحة لغة وعقلا بناء
علی امکان اجتماع الجهتین عقلا لا الصحة شرعا ومشترک بین الصلوة المذکورة وصوم
یوم النحر وما ذکرت من الاجماع علی فساد صوم یوم العید انما الفساد یقتضی استعمال
الشرع ولیس الکلام ههنا فیه بل نسلم ان استعمال الشرع یقتضی بطلان الصلوة المذکورة
والمخالف لدلیل خاص یدل مع انه لو کانت باطلة شرعا لا یضرنا اذ البطلان الشرعی لا ینافی
مقصودنا من الصحة لغة وعقلا انتهی وفیه تامل لان کون النهی التحریمی وان کان لوصف

ههنا الصحة

١٦٢

رمان

ظاهرا في بطلان الذات عند المص لا ينافي ما ذكره المحشي من عدم المدرك الشرعي للفساد
الصورة المذكورة اذ قد صرح المحشي بانه لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي
متعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس بداخل تحت النهي عن العبادة بل هو موجود
في الصلوة في المغصوب اه ثم عند المحشي وهو ظاهر وقوله تقتضي قاعدته ام في النهي عنه
وان كان لوصفه لازم انه نهي عن امر خارج عنه ايضا فليس قاعدته عكس ما ذكره المحشي واما
المراد من الجواب الثالث ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا
فلو سلم فلعله على سبيل التنزل هذا مع ان المحشي قد حكم بفساد الجواب الثالث وقال فالحق
في الجواب ما ذكرناه وهو ما ذكرنا لظهور فساد ما اورده على قوله ولو سلم ايضا وكذا
فساد ما ذكره في الجواب الصواب من سلم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة
انما الظاهر ان حكمه به على سبيل القطع لا على طريق التسليم والتحرير كما يظهر على من له
دربة باساليب الكلام فتامل واما ادعا السقط بهذا التسليم على المص فهو يرجع الى
ما ذكرنا من ان الجواب تم بمجرد ان الغرض اه وقد عرفت ان جواب المحشي ايضا يرجع
اليه مع زيادة تحقيق سمع في المقام حدا انه قد عرفت انه يمكن توجيه الدليل بوجه
لا يندفع بمجرد ما ذكر بل يحتاج الى ما ذكره المحشي من التفصيل فتامل وهذا الخلاف الصلوة
في المكان المغصوب اه حاصله على ما يحكي منه في كتب الاصول انه اذا وقع النهي عن العبادة
[illegible] وان كان لوصفه مال [illegible] لا يقتضي لوم [illegible] فهذا هو الدال على الفساد عند المص
واما اذا لم يقع النهي عن نفس العبادة بل تعلق بامر هو في الواقع قد يقع جزءا للعبادة
مثل النهي عن الكون في المكان المغصوب اذ لم يقل احد انه لا تصل في المكان المغصوب
بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح فهو لا يوجب الفساد ولذا
جمع المص بين القول بان النهي في العبادات يوجب للفساد على ما يحكي منه في كتب الاصول وبين القول
بصحة الصلوة في المكان المغصوب اي الصحة شرعا على ما علم من مذهبه وان لم يكن كلامه

وظاهر انه لا قطع به منه

ههنا في الحكم الشرعي كما عرفت واشار اليه المحشي ايضا سابقا بل كلامه كما يحمل كلامه ههنا ايضا على
الصحة الشرعية بان يقال انه اذا ثبت الحكم له وعقلا جاء ذكر من الدليل بعد ثبوته عند المص
اذ لم يوجد مدرك شرعي يدل على الفساد على ما ذكره المحشي واما ترك هذا الظهور لكن في
كتب ان تخصيص محل النزاع بامثال الصلوة في المغصوبة مما لم يتعلق النهي به صريحا فتامل
هذا وقد ذكر بعض الفضلاء اولا احدث المنافاة بين ما اختاره المص ههنا من صحة
الصلوة في المكان المغصوب وبين ما اشتهر منه من ان النهي عنه بالنهي الموجب وان كان
لوصفه فاسد كما هو مذهب امامه مالك واجاب بان مراده بالصحة ههنا الصحة
لغة وعقلا وانه لا تنافي عقلا في اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين وما
اختاره فيما بعد من ان النهي يقتضي الفساد والمراد الاقتضاء الشرعي بحكم التتبع
فان النهي التحريمي يرجع غالبا في استعمال الشرع الى الذات من جميع الجهات فيبطل شرعا
وان كان العقل لا يابى صحته ثم اورد انه الظاهر ان المص قال بالصحة الشرعية عند المص
في الصلوة المغصوبة وان لم يكن مراده ههنا اثباتها فكيف الجمع بينهما وبين الحكم
بالفساد المذكور [illegible] واجاب بان الصلوة في المغصوبة بزعم من جعلها مستثناة
من هذه القاعدة الشرعية لدليل خاص فيها يوجب مخالفة هذا الغالب كما سيذكر
في جواب الدليل الثالث للقاضي والمتكلمين ثم قال واما دفع التدافع بان حكمه ثمة بالفساد
مخصوص بما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه دون ما كان النهي عنه لغيره والصلوة
في الدار المغصوبة منهي عنها لغيره كما سيأتي العلاوة مع ما ذكره المحشي الشيرازي فيه فهذه
نظر لان الآمدي وغيره نقلوا عن امامه مالك الحكم بالفساد في المنهي عنه لغيره ايضا
والظاهر انه موافق لامامه ولو سلم انه مخالف له فيبقى التدافع على امامه لذلك
بصحة الصلوة المذكورة فتامل مع ان الاطلاق عبارة المص يدعو على ان دليله
في الصفة المفارقة ايضا والتزامه ههنا في جواب الدليل الثالث للقاضي ان القاعدة الشرعية

١٦٣

بهم

لعض بطلان الصلوة المذكورة الصوم العيد الا انه خارج لدليل خاص به لا بما
نقض القاعدة بالمنهي عنه لوصفه وجعل الصلوة المذكورة من المنهي عنه لغيره فتامل امر
وفيه تامل لان الظاهر ان المراد بالمنهي عنه لغيره هو المنهي عنه لصفة مفارقة كما عرف
به هذا الفاضل الشريف في بحث النهي ويلوح من كلام ههنا ايضا ويظهر ايضا من تمثيل العلامة
اهل رده الآمدي وغيرهما له بالبيع وقت النداء ونحو فيكون المص موافقا
للامام وقد والمنهي عنه لغيره المص لو سلم لا ينافي ما ذكره المحشي اذ الصلوة في المكان
المغصوب على زعم المحشي ليس منهيا عنه حركاتها اصلا بل منع الناس عن امر خارج عنه
نعم لو كان منهيا عنها حركاتها كانت فاسدة وليت فليت وبالجملة حمل
المحشي النزاع المذكور ثم بالمنهي عنه حركاتها في الصلوة في المكان المغصوب عن محل
النزاع لكنه عمم بالنسبة الى الصفة اللازمة والمفارقة الظاهر انه لا ينافي ما نقل عن الامام
ورد على من حمل قول المص بالفساد في الصفة اللازمة لرفع التدافع المذكور بان …
الزام من نفى للامام على انه لا يدفع التدافع عنه وبعد هذا الكلام لا يخفى ما يرد على … ولو
عليه واما الحكم على الصلوة المذكورة بانها منهي عنها لغيرها كما وقع في كلام هذا
الفاضل فليس كلام المحشي اصلا نعم الشارح العلامة حكم بذلك والمحشي قد رد عليه
اولا ثم بعد ما ذكر هذا التحقيق قال والظاهر ان المراد من المنقول ذلك فهو لوصفه
لكلام العلامة بحمل المنهي عنه لغيره على ما ذكر ولعل هذا على خلاف الاصطلاح المشهور
منه فتامل واما اطلاق عبارة المص ثمة حيث قال المنهي عنه لوصفه كذلك وكذا ان
دليله في الصفة المفارقة فظاهر لانه لا يشمل ما ذكره المحشي واما الالزام في جواب الدليل
الثاني للقائل ان القاعدة الشرعية عند الشرع بطلان الصلوة المذكورة فقد عرفت
انه على تقدير تسليمه لا يعلم وقع على سبيل الالزام فتامل الشارح وتابعهما الى التحريم اه
لا يعرف ان يعتد بوجه الدليل بالنحو المذكور سابقا ممكن توجيه هذا الجواب بحيث يزول

عنه الا ديانت فان خلاصة الدليل على ما قررنا هو انه لو صحت الصلوة شرعا كما هو مذهبكم اذ يقولون
انه لا مفسدة فيها باعتبار اجتماع الوجوب والحرمة لا باعتبار الجهتين وليس شيء منهما خارج دليل
على الفساد الشرعي فيكون صحيحة شرعا فيصح صوم يوم النحر ايضا اذ لا استحالة فيها الا لجواز اجتماع
الوجوب والحرمة باعتبار الجهتين ولا مقتضي للفساد غيره ونحو فالجواب ان صوم يوم النحر وقع النهي
عنه ولا يمكن فيه اعتبار الجهتين فان النهي الصحيح ينصرف الى الذات غالبا الا الدليل خاص
يوجب اعتبار الجهتين فيه كاطلاق النهي فيه فلا يمكن فيه … واما الصلوة المذكورة
فلم يقع النهي عنها فلذا اعتبرنا الجهتين فيها ولعله لم يتعرض لهذه الزيادة لزوم الانحصار
وزعم عدم الحاجة الى الاظهار ولا يمكن ان ينطبق هذا الجواب على ما ذكره المحشي الجواب
اي لكون وجه الفرق بين الصلوة والصوم انما هو ما ذكره بقوله ولو سلم الا ما ذكره اولا
فتامل وقد افاد بعض الفضلاء ان هذا الجواب يمكن حمله على ما نقلنا عنه من الجواب
الصواب بتكلف بان يقال ان المراد ان ما ذكرت من فساد صوم يوم العيد فهو
من جهة الشرع للقاعدة المذكورة ولو سلم جريان هذه القاعدة في الصلوة المغصوبة والعيد
فاسد … لولا دليل خاص لا يسلم … لكن لا يضرنا لان مدعانا الصحة لغة وعقلا لا شرعا
بل لو لم يكن صحيحا شرعا لا يضر بمدعانا ايضا كما ذكرنا فتامل قال ايم الاعتراض ان مناط الجواب
على ما ذكرنا ان المناط الصحة العقلية واللغوية … فيها الا في الصوم ولا في الصلوة
المذكورتين واما ان الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ام لا فلا دخل له في المناط لكن
حمله اي الجواب بزعم المجيب … ولذا قلنا ان حمل الجواب الثاني المذكور في الكتاب
على ما ذكرنا بتكلف اذ على هذا لم يكن المناط مذكورا في الكلام مع التعرض لما لا احتياج
اليه هذا انتهى وعلى ما اوردناه من التوجيه غنية لك عما ارتكبه فتامل … احتج ثانيا بان
الظاهر فيما نراه ظاهره ان نهي التحريم ظاهر الفساد لكن قد يعتبر الجهتان لدليل خاص
شرعي يدل على الصحة ومرادنا من الصحة هنا هي الصحة فيما دل دليل عليها وهذا الجواب

هو صوم يوم النحر لانه داخل في كلية الف دنيا وعلى الظاهر اذ لم يوجد فيه دليل يدل على الصحة

بخلاف الصلوة المذكورة اذ قد وجد الدليل على صحتها وهو الايات والاجماع بهذا او يكون

على ما اورده بعض الفضلاء من ان الالزام عليك باعتبار الصحة التي توضيحها ولانك وط

ولانك لا تعتبر الصحة المخصوصة بالصلوة المذكورة بل لا بد من ذكر الدليل المخصوص للصلوة

من القاعدة المذكورة والصلاة لا يلايم ذلك تحرير المسئلة في محل ما اورد فيه الدرر والنهاية

والحكم بالصحة في الكل اذا كان تاما بحسب الحقيقة لان مخصص الصوم الشرعية ليس في الكل وهو ظ

فالحق في الجواب هو ما ذكر فيه فتدبر   اما اولا فلانه اذا كان اه يحتمل مراد الشارح

ان العدول بسبب مجموع الايات والاجماع لا ان كلا منها يصلح دليلا برأسه وح

فلا يرد ما اورده المحشي بل يمكن دفع ما اورده بقوله واما ثانيا فلان الصلاة الاتفاق

غير محتاج ان لم يكن مجمعا فلعله يصلح لتأييد الايات به او بعد الاتفاق هو الله اعلم

على ما لا يستند قوي فتامل   واما ثالثا فلان ظاهر الدراية يدل على بطلان هذا الحكم

لكن ظاهر الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم معارض بالاجماع على عدم جوازه

في يوم النحر كما اشار اليه شارح الشرح بل وقوع الاتفاق على ذلك اي البطلان فلا يصح العدول

عن الظاهر وهو القضاء فيه بخلاف الصلوة اذ الاية الدالة على وجوبها خال عن

المعارض فيصح العدول عن ظاهر الدال على القضاء والى الجواز استند اليه فزاد

شارح الشرح بعدم اتمام الدليل الصارف في الصوم عدم اتمام الدليل الخالي عن

المعارض فيه فتامل   والحق في الجواب ما ذكرناه في الدرر فتدبر ام يمكن حمل الجواب

المذكور في الكتاب عليه فتدبر   كما ان ما سبقه اشارة الى منع الملازمة وعدم

تسليم ما ذكره شارح الشرح من ان العدول عن القضاء في الصلوة لدليل وفي الصوم المذكور

لم يوجد دليل للعدول فلم يعدل عن الحكم بالقضاء لكن ذكر فيه بيان الدليل للعدول في

الصلوة ما رأيت الا وجه العدول عن ذكره فافهم   وهذا القائل جعل اه لما ذكر القائل

انه يقع صوم يوم النحر على كراهة فيه بعض اراد المحشي تحقيق الحال حتى لا يتوهم ان المراد انه

يقع قضاء رمضان فيه او اذا نذر يوما فذكر ان هذا القائل جعل محل الوجوب

هو صوم يوم النحر اذا نذر ان يصوم فيه لا ما ذكر من الصورتين وقد ذهب ابو حنيفة

الا صحيح على ما نقله المحشي سابقا ايضا فصح ما نقله هذا وحاصل اعتراضه انه لا يصح

ان يحمل كلام المستدل في صوم يوم العيد على تلك الصورة لانه اذا كان كذلك

فقد يتلازم فيها الوجوب والحرمة ويخرج عن محل النزاع لانه لا يمكن الاستدلال فلا وجه

للاستدلال بل لك ان تقول المراد قضاء رمضان في يوم النحر او اذا نذر يوما فيه

يكون من محل المتنازع فيه ويظهر وجه الاستدلال الخصم بان محل المتنازع فيه مع انه

ليس بصحيح فتدبر وههنا كلام وهو انه قال القائل مقصوده بقوله الزام الصوم

فيه واما كونه واقعا في يوم النحر فانما حصل باختيار المكلف الخ بسببه وبين الصوم

فكان كالصلوة في الارض المغصوبة الى ان قال فعقد نذره بالصلوة فيها

ولا يجب اداؤها في ذلك المكان انتهى ولا احد له محصلا غير ان يكون مراده ابا

حنيفة يقول بانه اذا نذر ان يصوم يوم النحر فينعقد الصوم المطلق ولا يجب

ان يكون في يوم النحر ومع هذا ينبغي الايراد الذي ذكره المحشي اذ الصوم المطلق

ينفك عن يوم النحر ويكون كالكون في المكان المغصوب لكن لا يعرف هذا

هذا الوجه الذي ذكره القائل الصحيح لانه في هذه الصورة اذا وجب ايضا الصوم

المطلق ولا يكون ان يكون في يوم النحر فلا يتم القول بصحة الصوم يوم النحر اصلا مع انه

بهذا الوجه على صحته الا ان يكون مذهب ابي حنيفة ان النذر ينعقد بالصوم المطلق

والافضل ان يقع في غير يوم النحر لكن لو ان يقع فيه انه على كراهة وتلك الكراهة صاحب

منشأه رجوع النذر الى الصوم المطلق ومع هذا ينبغي ايراد المحشي ولا يهدم اساس

الوجه فتدبر   قد مر الاشارة الى انه تكليف محال قد مر الاشارة انفا الى انه

قد ذكر علي انك قد علمت اي انقالعوله وظاهر ليس من مسئل هو وكلامه محل الكلام

اولا بعيد جدا فان الظاهر ان الغرض من الشارح فانه التكليف محال راجع

الى تعلق الامر والنهي معا بالخروج لا الى قوله مالا يكون لك على ما هو مقتضى هذا التوجيه فالظاهر

هو ما ذكره بقوله وكمال الرفض الكلام وحمل قوله التكليف محال على الاضافة كما ذكره

اللام ويمكن ان يقال ان الغرض صورة ملازمة فيه الغرض ما اشترنا اليه سابقا من زيادة

التكليف والتعسف قد ذكر وذلك لان تعلق المسئلة بانه لم يحصل ما له الالزام

يرجع الى ان الامر بالشي قد يجتمع مع ترتب العقاب عليه وظاهر ان هذه مسئلة اصولية

مرتبطة بان الوجوب الذي هو من احكام الشرع يكون متعلقه بعض افعال المكلفين

ما دام موافقا لدار التكليف وهو الفعل الذي يترتب العقاب عليه واي فرق بينهما

وبين ان الامر بالشي هل يكون اجتماعه مع النهي عنه او انه هل يصح الامر بما علم انتفاء

شرطه الى غير ذلك من المسائل فتامل الشارح وبيان حظه الى هاشم انه قد لوحنا

سابقا الى ان هذا الشي بعيد لانه لما صدر عنه جميع الدخول في المكان المغصوب تعين ان

يكون مامورا بالخروج وان نهي عنه الغرض فيحرم لما صدر منه وليس ذلك في شي من الحكم

ثم انما القبيح التكليف بالمحال اذا لم يصدر منه باختيار شي موجب لاستحقاق ذلك وقد ظاهر

والالكان ما ذكرنا استيناس لمذهب ابي هاشم ورفع الاستبعاد عنه واما الذي يتوجه

لو وقع الحكم به فيمكن ان يقال فيما ان الخروج مستلزم للتقصب والتصرف في ملك الغير بعد اذنه

وذلك التقصب داخل في عموم الغصب لم يعلم خروجه عنه فيكون حراما منهيا عنه

وقد امر به الغرض ولا يوجب ذلك خروجه عن الحرام اذ لا منافاة بينهما فانتفاء العموم

بل لو اولى فيكون واجبا حراما معا وهو المطلوب فتامل واما ما ذكره الامام فان كان

مراده انه لا نهي عن الخروج اصلا من حيث اعتبار الكون الذي تضمنه ومع ذلك حكم باستصحاب

المعصية عليه فهو بعيد جدا لانه اذا لم يفعل منهيا عنه ولم يترك مامورا به فلا وجه

وهو التعسف نشاء من اللازم لكون التكليف بالمحال وهو تابع للتكليف لا انه يمكن ان يكون الخروج ... التطويل

ونعلم ان ... تكليفا بالمحال ان كان تكليفا بالمحال

وقد ذكر العموم ... ما ذكره ان ما ذكر ... الذهاب الى الحكم ... للاثم والعقاب ... الخروج ... اذا كان كذلك لانه ... والتكليف

تعديه

المعصية ولو جوز ذلك لجوز عصيانه بعد الخروج ايضا ولم يجوز احد هذا واما ما ذكره

المحشي من ان ذلك في ابتداء الغصب لا في دوامه كما ذكره شارح الشرح او ان المعصية

قد يكون كما ذكره وقد يكون بفعل ما هو سبب عن فعله الاختياري كما ذكره الا انه

بعيد اما الاول فلانه بعد ارتكاب المعصية ابتداء اذا لم يفعل عصيانا ثانيا

او اصلا لم يكن العصيان بمجرد ذلك كما يشهد الضرورة والوجدان واما

الثاني فلانه اذا كان فعله المسبب عن فعله الاختياري حراما منهيا عنه يصح العقاب

عليه لكنه خلاف ما فرض واما اذا كان مباحا فلا اذ الاسلام امر حرام لا امر

مباح لا يصح عليه لاستحقاق عقاب اخر على فعل المباح وهذا ظاهر وان

كان مراده ان الخروج من حيث انه خروج ليس بحرام ولم يتعلق به نهي وان كان

منهيا عنه باعتبار تضمنه الكون في المكان المغصوب وان استصحاب المعصية

لذلك فالظاهر انه حق لكن الظاهر على ما نقل عن الامام ان مراده هو الاول

وبالجملة الظاهر من المسئلة ان الخروج مامور به لكونه خروجا ومنهي عنه لتضمنه الكون

الذي هو منهي عنه ولا محذور فيه والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا ذلك ولو قيل

ان الخروج من حيث انه خروج الضيم واجب ومنهي عنه معا لكان محتملا كما ظهر مما

قررنا لكن لم يظهر دليل عليه والظاهر انه لا يجوز ان يكون مامورا به ومنهيا عنه معا

اصلا فلا وجه له اصلا فتامل العصر استصحاب كونه منهيا عنه قد عرفت

ان الظاهر باعتبار ذلك ولا محذور فيه وان كان الامام لا يقول به

وسيظهر جوابه وهو ان عدم المعصية ليس مقطوعا به كما ذكره من ان الشارح الامة

قلت هذا المعنى المعصية لان معنى المعصية هو ان يفعل المكلف بالاختيار

خلاف ما امره الشارع به او نهاه عنه والخروج هيهنا ليس كذلك لانه لم ينه تعالى

عنه بناء على زعمه فلا يكون معصية وهذا لا ينافي ان يكون الخروج سببا للمطالبة

سر ... الا ان ... المعنى ...

صاحب الارض من الدنيا والاخرة لان بها من قبيل ترتب المعلولات على العلل ولا نزاع
فيه اما النزاع في عدم المعصية بالخروج وهو الحق لانه لو اتلف الصبي او المجنون مال الغير يلزم
العوض ولا يكون عاصيا لعدم التكليف عليه فتدبر   الشارح فان قيل ممنوع
المبنى ان قال بعض الفضلاء حيث نسب الشارح الى الامام ولا يخفى عدم الانطباق كما
الشارح فان الامام لم يقل بانه مأمور منهي عنه حتى قال ان الامر والنهي من جهتين بل قال
ان الاشتغال والمعصية من جهتين والشارح صرح بان الامر والنهي من جهتين
فالظاهر انه من قبيل الى آخره انتهى وفيه تأمل لان شارح الشرح لم يجعل ما ذكره
الشارح من قبيل الامام بل قال ان قوله ولا جهتين دفع لما اشار اليه الامام من
ان الاشتغال والغصب هنا متغايران كما في مسئلة الصلوة وظاهر ان كلام
المص يكون محمولا على ما ذكره بل هو اولى من حمله على ما ذهب اليه الامام ثم اولية كان من
كلام الامام اشارة الى حيث الجهتين على ما نقله شارح الشرح فالظاهر لكن
كلام المص في مقابله هذا ايضا تأييد لمقتضى نظم الكلام ايضا على ما لا يخفى ويمكن
ويمكن ان يكون كلام شارح الشرح نوع اشارة الى ما في الشرح لكن يحتاج الى تكلف
ان لفظ النهي في كلام … فافهم   الى اطلق عليه اسم
المأمور به حقيقة اشارة الى ان النزاع هنا في لفظ الامر لا في صيغة افعل بل هو
نزاع … الخ … فما استدل به جماعة هنا على ان المندوب
ليس مأمورا به حقيقة بان الامر حقيقة في الوجوب … على ما يجيء … لم اد
ما يجيء هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب لا ان لفظ الامر حقيقة فيه وهذا والعجب
من بعض اعاظم المحققين حيث تبعهم في ذلك الاستدلال وقال ان الجمهور موافقوه
خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل وقال ايضا ان بعض المسئلة تظهر مما …
من الاستدلال على ان الامر حقيقة في الوجوب بلا عكس لكن ما ذكرها القائلون

هذا الاستدلال للشيخ المحقق اشارة الى العلامة الحلي … والعضدي في شرح الاصول …

… هذا الكلام … منه

بان المندوب مأمور به وجعلوا ما مشتركا بينهما ذكرناها ما ذكروه وما وردوا
قولهم ولكون القول بان الامر حقيقة في الوجوب وليس المندوب بمأمور به حقيقة مما
لا يمتنع ان اشتهر ولم يتفطن لما ذكروه ولم يطلع على التصريح او لكن العلامة ره مع انه
قد تصفح هذه الكتب … وشنعها و … شنعها … اللهم الا ان يكون
مراده ان بعض الاستدلالات التي في تلك المسئلة يدل على المطلوب في هذه المسئلة
… كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره على ما استدل به المص وقوله صلى الله
لولا ان اشق على امتي الى آخره على ما استدل به هذا المحقق هناك فكيف عمل به
هناك ولم يعمل هنا لكن هذا الكلام لا يخرج وان ظهر وجه لما ذكره من الاستدلال
لكن هذا لا يوجب ان لا يجعل هذه مسئلة برأسها وان يعرض على الصريح … مبالغة
بان ما ذكروا من القولين مما لا يمتنع ان كما هو ظاهر كلامه ره غاية الامر ان يكون
القول هناك على الدليل الاخر واما ذكروا هذه الادلة للتأييد هذا
مع انه … ما الظاهر منه وجه التمسك بالدلائل المذكورة هناك و
عدم التمسك بها هنا فتأمل وههنا كلام اخر اورده بعض الفضلاء وهو انه
… في كلام المص ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اي صيغة افعل فقط
وانه حقيقة في الوجوب فيلزم … كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب فقط
وانه … ما ذكره ههنا قال الا ان يقال ان غرضه … انه حقيقة في القول
كان الفعل … بالنسبة الى الفعل لا انه حقيقة في غير افعل مطلقا و
هو بعيد عن عبارته ودليله فتأمل انتهى ويمكن ان يقال … بان المراد انه
حقيقة في صيغة افعل اعم من ان يكون مستعملا في معناها الحقيقي وهو الوجوب او المجازي
وهو الندب فلا يلزم ان يكون لفظ الامر مجازا في الندب وهو ايضا
بعيد مع انه يلزم … انه اذا قيل مندوب هذا الشيء ولم يأت بصيغة افعل

ان لا يكون هذا الشيء مامورا به مع ان المص يقول بان الامر لصدق حقيقة
على كل مندوب كما يظهر من دليله بل اذ قيل اوجبت عليك هذا الشيء او هو واجب
عليك يلزم ايضا ان لا يكون مامورا به لانه لم يتعلق به صيغة افعل فتامل لان الاظهر
ان يقال ان مراد المص هنا بالقول المخصوص ليس خصوص افعل اذ ليس في كلامه اثر
منه بل المراد به صيغة افعل وما ثبت بها من اوجبت ووجب عليك او ندبتك و
مندوب لك وامثالها والذي يقول بدلالته على الوجوب انما هو خصوص صيغة
افعل فلا اشكال فتامل بالطاعة الذي هو فعل المامور به عن الكلف حين سميت على ان الفاعل ليس
بالكف ايضا لانه لا يقال اذا وقع النهي عن ترك الصلوة مثلا فالصلوة فعل وطاعة مع
انها ليس فعل للمامور به فلم ينفع هذا التخصيص ايضا لانا نقول الصلوة المذكورة ليست
طاعة ونفسها من حيث انها فعل بل باعتبار انها مستلزمة لترك الترك الذي هو منهي عنه في لا ترك
الصلوة فافهم بالفعل الوجودي الذي هو غير الكف ولا ينتقض بالمعصية كما الف
النهي الصريح انه كان الظاهر على ما ذكرت ما ذكر تخصيص الطاعة بالفعل لئلا ينتقض المعصية
بالمعصية التي يكون تركا واما في الامر النهي فيكون بفعل الكف فمنه انه لا ينفع هذا ايضا
اذ قد يقع النهي عن ترك شيء ويكون فعله ذلك معصية وترك مع انه ليس في الامر
فلذلك لم يخصص المحشي بهذا بل خصصها بالمعصية التي يكون بالنسبة الى الفعل الوجودي
الذي يكون غير الكف بمعنى ان المعصية التي يكون معصية باعتبار انها ترك للفعل الوجودي
الذي هو غير الكف لا يكون الا في الامر والمعصية التي يكون لاجل الفعل المنهي عنه
فيكون باعتبار ترك الكف المط في النهي فانه لا يقال اذا قيل لا تترك الصلوة مثلا
فاذا ترك المكلف الصلوة يصدق على ترك الصلوة انه معصية باعتبار انه ترك
للفعل الوجودي الذي هو غير الكف اي الصلوة مع انه ليس في الامر فلم ينفع
العدول المذكور اصلا اذ الترك المذكور ليس معصية باعتبار انه ترك للصلوة بل باعتبار

انه ترك

١٦٨

انه ترك الكف الذي هو المط في لا تترك الصلوة فليتامل ويدل على التناول
يمكن ان يقال ههنا جوابان احدهما ان مراد اهل اللغة بهذا التقسيم صيغة الامر لا لفظ
فالدليل لو تم كان دليلا على كونها للندب ايضا لا كونه له وثانيهما ان المراد بالتقسيم لفظ
الامر باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية فلا يثبت المط بهذا الكلام لما كان الظ
ان مرادهم هو الصيغة حمل المحشي عليها ولم يلتفت الى الاحتمال الاخر لما كان ان
الصيغة ايضا حقيقة في الوجوب فقط عند المص والاكثر جعل التقسيم باعتبار المعنى
الاعم ولم يلزم كونها للندب حتى لا يرده المص كما سيثبته فتامل وغيرهما
كالاباحة والتهديد فانه لا نزاع بين المتخاصمين في انه ليس الامر حقيقة فيهما وان
نوزع فيه كما حكى الامدي ذكره الاف ما ادلة على انه يقع النزاع في عدم كونهما مامورا
بها حقيقة اصلا فانهم ذكروا ان الامر حقيقة في ستة عشر معنى كما ذكره المحشي في حاشية
الامر ولم يقع النزاع في عدم كونها مامورا بها حقيقة الا في اربعة منها على ما صرح به
في الحاشية وبهذا يندفع الدليل الاول مستقيم اذ لا يمكن تاويله نعم يمكن منع بعض مقدماته
على ما ذكره المحشي انفا وهو كلام اخر والمقصود الجمع بينهما كما لا يمنع تنزيلهما هذا
وفيه انه يمكن التاويل في الدليل الاول ايضا بان يقال المراد مما ذكروا ان الطاعة
انما هي فعل المامور به مطلقا اعم من ان يكون حقيقة او مجازا وح لا يلزم ان يكون المندوب
مامورا به حقيقة لا كما يحمل المص اليه ما ذكره بل يحصل الجمع بين الادلة بهذا او كان الدليل
ان المستدل لم يدع ان القوم قالوا ان الطاعة انما هي فعل المامور به حتى يمكن التاويل
فيه بل هو نفسه ادعى ان الطاعة انما هي فعل المامور به حقيقة وح فلا محل
للتاويل نعم يمكن المنع كما ذكره في الاستدلال الثاني اذ قد يمكن فيه بالاتفاق
اهل اللغة والعرف وبه اذ الظاهر ان بناء ما قاله من ان الطاعة فعل المامور به انما
هو على ما وجده في كلام القوم والا فاي ضرورة او دليل عليه فتدبر ثم لا يخفى

ما يتراءى من التشنيع بما ذكره المصنف ههنا في الجواب عن الدليل الاول من ان المعصية ترك الاتيان بالواجب
لا مطلقا وبما سيذكره في بحث الامر حيث استدل على المختار من ان الامر حقيقة في الايجاب فقط
بان تارك المأمور به عاص بدليل افعصيت امري وهو دليل الوجوب بحكم الافادة بعض المحققين
قال والعجب من العضد كيف لم يتنبه بذلك ولكن لم يتوقف استدلال المصنف ههنا على عموم اطلاق
العصيان على مخالف الامر وهذا لا ينافي تخصيص المندوب منه كما ذكره ههنا او التخصيص انما
هو بقدر الضرورة بيانه انه يعلم من قوله تعالى افعصيت امري اطلاق العصيان على مخالف الامر
مطلقا فيجب ان يكون كل مخالف للامر عاصيا الا ما ثبت تخصيصه منه وهو ما يعلم كونه مندوبا
فانه مأمور به بناء على ما ثبت في هذه المسئلة وليس تاركه عاصيا واما لم يعلم كونه مندوبا
فيكون داخلا تحت العموم وح فكل ما تعلق به الفعل ولم يعلم بدليل خارج كونه ندبا يجب ان
يدخل تحت العموم فيكون تاركه عاصيا فيجب ان يكون وجوبيا اذ لو كان ندبا لم يكن تاركه
عاصيا فثبت ان الفعل حقيقة في الوجوب كيف حمله عليه عند عدم الدليل على خلافه وهو
المط وح فلا منافاة بين الكلامين نعم لو كان للقائل بان الفعل حقيقة في الندب الخ
دليل تام لكان صالحا للتخصيص وليس فليس وما حققنا يندفع ايضا ما يورد ايضا على الدلائل
التي تمسك فيها بلفظ الامر بانه لو لم يكن لفظ الامر موضوعا للفعل الايجابي لا الندبي ايضا
وح فمن يدل الامر على الوجوب كما هو مقتضى هذه الدلائل لا يلزم ان لا يكون الفعل حقيقة في الندب
ايضا وذلك لان بعد ما ثبت في هذه المسئلة ان كل ما تعلق به الفعل سواء كان ايجابيا
او ندبيا مأمور به حقيقة فلا يتغير اصلا ان يكون لفظ الامر مخصوصا بالفعل الايجابي ويندفع
ايضا ما يتوهم من انه بعد القول بان المندوب ايضا مأمور بالقول يكون الفعل حقيقة
في الايجاب محال جدا وفيه لتصحيح عموم الحكم بعصيان مخالف الامر ولا ربط له بنعم
لو وقع الحكم بان مخالف الفعل عاص لكان القول بانه حقيقة في الوجوب فقط وجها ووجه
الدفع ما ثبت بما مر من ان بهذه الدلائل حيث كون مخالف الفعل مطلقا عاصيا الا ما ثبت

فهذا يدل على ان العموم انما هو ما علم كونه ندبا لا يدخل في العموم وكيف حمله على الايجاب وهو المط
فقد يدعم رد على الاستدلال بآية افعصيت امري ان امري مضاف فيجوز ان يكون عهدا
معلوما اذ هو امر دل الدليل الخارج ان امر موسى كان للوجوب فلا يلزم ان يكون الامر حقيقة
في الوجوب اصلا فضلا عن ان يكون حقيقة فيه فقط وهو كلام اخرسي في ذلك المبحث
فانظر وقد ظهر لك في تضاعيف الكلام ان الظاهر ان المندوب ليس مأمورا به لان
الدليلين المذكورين ضعيفان جدا لا يصلحان لتخصيص ما يدل على عموم كون الامر للوجوب
كآية فليحذر الذين يخالفون عن امره مع ما يؤيده بآيات واحاديث اخرى كما سيجيء
في مبحث الامر ان شاء الله تعالى على انه لا يبعد ان يدعى تبادر الوجوب منه فتدبر
الشارح فالمسئلة لفظية ان رجع الى تفسير لفظ التكليف فمن قال بان المندوب ليس بتكليف
اراد بالتكليف الزام الكلفة ومن قال بانه تكليف اراد به طلب ما فعله مشقة وكلفة
فالمسئلة لفظية وبوجه اخر من قال انه ليس بتكليف اراد انه ليس بتكليف ومن قال انه
تكليف اراد انه يتبعه تكليف وهو وجوب اعتقاد ندبيته فالمسئلة لفظية ان النزاع
فيها لفظي فافهم كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي والا فكل ترك الواجب
يكون منهيا عنه بالمعنى الاعم لان ذلك الشيء الاول يكون مأمورا به بالامر الايجابي
والامر بالشيء نهي عن ضده على رأيهم فيكون تركه منهيا عنه بالنهي الضمني فتدبر
بان المكروه والحرام فعله لا ترك والمنهي عنه لا يكون الا احدهما فلا يكون ترك
المندوب منهيا عنه ولا يذهب عليك ان المقصود ليس الا بيان الفرق بين المعنى
المذكور سابقا للمكروه وبين هذا المعنى بان ذلك مأمور بتركه ومنهي وطلب الكف عنه
لكن لا يستحق فاعله سببا للعقاب وههنا لم يوجد فيه حينئذ عدم ورود النهي ههنا بان
المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول وهما لا يكونان الا فعلا فلا يكون
الترك منهيا عنه لانه ليس بعض من قبيل اكل الطعام من القفا اذ يكفي ان نقول ان المكروه

[illegible]

١٦٩

[illegible marginal note]

بمعنى الاول فعل وهذا ليس بعض فصل الفرق فتأمل فيه على انه يرد عليه ايضا ان اراد توجيه كلام
ترك المندوب ليس منهيا عنه اصلا حتى بالنهي الضمني نظر ده ظاهر كيف وقد شهد بينهم ان الامر بالشيء
نهى عن ضده الذي هو الترك وقط عدم اختصاص ذلك بالامر الوجوبي وان اراد اثبات انه
ليس منهيا عنه بالنهي الصريح فلا حاجة اليه اذ لا ريب ان ترك المندوب الذي لم يرد فيه نهي
صريح كثير في الشرع وبذلك يحصل الغرض في هذا المقام وهو وجود معنى للمكروه غير المعنى السابق
ولا يلزم دعوى ان كلا من ترك المندوب منهي عنه حتى يحتاج الى ما ذكره من الاستدلال ومع
فلو فرض وجود ترك مندوب ورد النهي عنه يكون مكروها بكلا المعنيين ولا محذور فيه
هذا مع ان لا نم ان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول نعم لا يكون الا الحرام
والمكروه والم لا نم ان الحرام والمكروه لا يكونان الا فعلا بل يكون تركا كما
ويكون المط ترك الترك الاول من الكلام على اخذ بعضهم الفعل في تعاريف الاحكام كما
سبق من المقر ولا وقع له او مبني على القول بكون الترك غير مقدور فان الظاهر انه
لا يوصف بشيء من الاحكام الخمسة وهذا صح انه لا يلايم قوله بل المط فيها ترك الفعل بل
المنسوخ بدل الترك الكف الا ان يكون بناؤه على ما سبق من ان المقصود بالذات
في النواهي هو عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض الاصلي لكونه
ان الظاهر ان اطلاق الكراهة على ترك المندوب انما هو على القول بكونه مقدورا
ومع فعدم كونه منهيا عنه بناء على القول الاخر مما لا يفيد في بيان الفرق بين المعنيين
وهو ظ والظ ان من يقول بالكف ايضا يطلق المكروه على الكف عن المندوب
ولعل هذا المعنى اي للمكروه غير المعنى المشهور فح لا يستقيم بيان عدم كونه منهيا عنه بما
ذكر على انه يكفي ان يقال ان الترك لا يكون منهيا عنه لانه غير مقدور ولهذا المكروه
والحرام بمعنى الا الى يكون قوله المكروه والحرام خبر لقوله المنهي عنه وح لا يحتاج الى
الضمير الذي ذكرنا ما ايضا وان كان بناء الكلام عليها فتم لكن بعد هذا الكلام يح الى

بما

١٧٠

بناء الكلام مستقيم على المشهور على مذهب يخيف لبعض الكناس فتامل قال بعض الفضلاء قوله
المستفاد من قول الشارح وان لم يرد عنه نهي ان مناط الفرق بينه وبين المعنى المشهور من
المكروه وهو ما طلب الكف عنه مع عدم ترتب الاثم على فعله كايقاع الصلوة في
الحمام مثلا ورود النهي عنه دون هذا ولا يخفى انه لو اخذ النهي اعم من الضمني والصريح وقيل ان الامر
بالشيء نهي عن ضده منهيا عنه ضمنا ولو خص بالمحتمل الراز انهي بالصريح او النهي عنه بالفعل وبالكف
لا يصح هذا الكون الفرق فعل الثمرة ويمكن ان يقال بناء على الفرق بين الوجود وعدم العدم
ان المنهي عنه ما يطلب عدمه وههنا لا يطلب عدم ترك المندوب بل يطلب وجود المطلوب
وفرق بين وجود المندوب وعدم تركه الا ان الظاهر ان امثال هذه التدقيقات
غير منظورة في استعمال الشرع والمتشرعة انتهى ولا يخفى ان الظاهر من كلامه انه اراد
توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه اصلا على القول بان الامر بالشيء نهي عن
ضده الضد وكان هذا ارجع الى ان الامر بالمندوب نهي عن تركه لكن تركه ليس
منهيا عنه وهو كما ترى او يكون غرضه تعيين معنى للنهي عنه غير المعنى المشهور الذي قيل عليه
ان الامر بالشيء نهي عن ضده ويكون حكم الشارح بان ترك المندوب ليس منهيا عنه
بناء على هذا المعنى وكذا يكون حكمهم بان المكروه والحرام منهي عنه بناء على هذا
الاصطلاح وفيه مع عدم ثبوت تعيين للمنهي عنه انه يرجع في الفرق بين معنى المكروه
الى مجرد اصطلاح على اطلاق المنهي عنه على الاول دون الثاني وهو قليل الجدوى
والتحقيق ان ما اورد الايراد لعله ابعد على المحشي ثم اتى بما هو في توجيه الكلام كما انه
فتامل هذا والظ ان المكروه بالمعنى الاول ما يكون فيه كراهة وعدم ملائمة لعبارة
ولا ينتهي الى حد يوجب العقاب وبالمعنى الثاني اي ترك المندوب ليس فيه هذا لكن فعله
يوجب الثواب لو اتى وان لم يفعله فليس فيه شيء اصلا والفرق بين المعنيين لظاهر بادنى
تامل فتامل ثم لعلك قد قرع سمعك على تضاعيف المباحث التحقيقية ما حكموا به من ان

[illegible marginal note]

بعض العبادات وما تشكك عليه من ان العبادة لا بد ان تكون راجحة فكيف تجامع الكراهة فلا
عليك ان ترسل عنان القلم لتحقيق الامر فيه وتبيين ما ارادوا بالكراهة كيلا يعدل فهمه
عن صوب الصواب كما عدل كثير ممن ادعى … فنقول الظاهر ان اطلاق الكراهة عليها انما
هو بالمعنى المشهور اذ لم يثبت في الشرع من العبادات ما تعلقت الكراهة بذاتها من حيث
هي تنافي رجحانها بل كل ما ورد في الشرع الحكم بالكراهة على عبادة فانما هو باعتبار
الوصف كالصلوة في الحمام مثلا والصوم في السفر مثلا الى غير ذلك ومع ذلك لا اشكال اذ
ذات تلك العبادة من حيث انه يرجح وجودها على عدمها والكراهة انما هي … العارض لها
على هذا النحو الخاص فان قلت خصوص الفرد المكروه للعبادة وجوده راجح على عدمه
ام لا قلت قد يكون راجحا وقد لا يكون ولا محذور في شيء منهما مثلا الصلوة في
الحمام كون ثوابه اقل من الثواب الذي بازاء مطلق الصلوة يزيد على الكراهة التي حصلت
بسبب الوصف ومع ذلك يكون وجود الصلوة المخصوصة راجحا على عدمها الا انه لما
لم يكن في غير الحمام تلك الكراهة … ووقع النهي التنزيهي عنها واما الصوم في الايام المكروهة
او في السفر مثلا فالظاهر انه ليس براجح بل يكون … مرجوحا اذ اللازم انما هو
رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد ومع ذلك يكون اصل الصوم لفضيلة … لكونه
في هذا اليوم يكون موجبا لقبح يقابل تلك الفضيلة وليس … راجحا عليها
لكن على وجه لا يقتضي سببا للعقاب فيتدبر فان قلت اذا لم يكن خصوص تلك العبادة
راجحا فكيف يكون التقرب بها الى الله تعالى لانا ما نعقل … بدون رجحانها واذا لم يكن
فعلها بتلك النية فلا يكون عبادة اذ لا يريد فيها من تلك النية بل يكون … تشريعا
… الاشياء المكروهة ويكون التعبد بها محرما قلت كان نية التقرب لا تستلزم الا
كون مطلق تلك العبادة راجحا وان كان كونها في هذا الوقت موجبا
لمرجوحيتها مثل الصلوة في المكان المغصوب فانه لو لم يكن ما … بدليل من خارج

بهذا الدليل الوارد … الظهور … والنهي عنه

لكان

لكان الفعل … كونها صحيحة وذلك ان الحكم في … باعتبار رجحانه اصل الصلوة وان كان وجوده … لذلك
الكون موجبا للعقاب ربما كان ازيد من ثواب الصلوة فيه فلو صام احد يوم عاشورا
مثلا طالبا لثواب الصوم متقربا به الى الله تعالى فلعل له ذلك ولكن يقارنه ما يبطل له ذلك الثواب
ويحتمل بعد … اكثر الثواب عليه بخصوصه وطلبا لما يكون … ما كان
… وبالجملة بعد … ما قررنا يجوز العقل ان يكون لبعض العبادات
فرد يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة بحيث يجعل فعل تلك العبادة في
ضمنه مرجوحا لكن لا الى حد ينتهي سببا للعقاب ولا مجال لانكار هذا الحكم واذا جاز ذلك
فلعل الشرع … مثل ذلك … ولا محذور فيه فلا اشكال من جهة الحكم
وكذا لا اشكال من جهة اطلاق العبادة عليه فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان الكلي الذي
هو فرد منه عبادة شرعية وان كنت تضايق منه ونعني بلفظ العبادة ان يكون
كل شيء اطلقت عليه راجحا وجوده بخصوصه على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا … صدور
في الرابع في اللفظ وان اردت اثبات ان مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحا وجوده
بخصوصه على عدمه كيف … يكون التعبد به محرما فلا تيسر لك ذلك بعد ما جوزت
ان يكون … في نفس الامر هو ما ذكرنا من انه يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك
العبادة اذا اتى بها في ضمنه بحيث يجعلها مرجوحة لكن لا الى حد يوجب العقاب او بعد
تسليم ذلك ولا محذور عنه كيف … كونه محرما فتامل جدا هذا وبعد ما … عرفت
ذلك فقد ظهر لك انه … ما يستشكل من انه اذا كانت العبادات المكروهة مرجوحا
وجودها على عدمها فلم كان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يتركونها وينهون عنها بالنهي
التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلام ولم … عنهم تلك الفضيلة وذلك الثواب اذ قد عرفت
انه ربما كان … كالصلوات في الحمام لا اشكال … وفي الاول … كالصوم في الايام
المكروهة كون خصوصه مرجوحا وان كان اصله راجحا فيكون الفعل المتحقق …

لتلك الخصوصية المقارنة لما اريد من ثواب اصل الفعل كخفة مقرونية شأنه بما يتعلق
الشكر الكراهة بعد في تعلقه فلذلك تركوه وبهذا اعتذر بالنهي التنزيهي فتامل وظهر لهم ان ما
افاده المحقق الشيخ علي رده وتبعه جماعة من الاعلام من ان الكراهة في العبادات ليست
الا بمعنى قلة الثواب اذ العبادة لا تكون الا راجحة او طريقة فاذا كانت العبادة صحيحة
مكروهة فليست الكراهة بمعنا الا بمعنى قلة الثواب فلا حاجة الى ارتكاب ان الكراهة بالمعنى
المصطلح ما يتعلق بلا حاجة الى العدول عنه بلا دليل على انه يتوقف على انه لو كانت الكراهة
بمعنى قلة الثواب لزم ان يكون اكثر من العبادات مكروهة كما لم تعلق بكراهة احد بمثل الصلاة
في البيت اقل ثوابا بالنسبة الى الصلاة في مسجد السوق وفي مسجد السوق بالنسبة الى مسجد المحلة
وفي مسجد المحلة بالنسبة الى المسجد الجامع وفي مسجد الجامع بالنسبة الى مسجد الكوفة والاقصى وهما بالنسبة الى
مسجد المدينة وهو بالنسبة الى المسجد الحرام الى غير ذلك من العبادات الا ان يقال ان قلة
الثواب في العبادات المكروهة بمرتبة لا يكون لها ثواب شيء من العبادات الغير
المكروهة وهو بعيد والظاهر انه لو كانت الكراهة فيها بمعنى قلة الثواب لم كان رسول
الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يتركونها ابدا او ينهون الناس عنها او على التوسل لا يقصر
ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض وهو ظاهر فان قلت ما ورد
على القول بالاحتياط والمعقول على بطلانه قلت اما اولا فبطلان الاحتياط
عدم ما استدلوا عليه ضعيف وظاهر كثير من الاخبار والاعتبار شاهد لوقوعه
واما ثانيا فكونه بطلان الاحتياط فانما هو في فعلين يكون احدهما طاعة و
الاخر معصية واما اذا كان فعل واحد يكون فيه جهتان لم يكون احدهما طاعة
والاخر معصية فالقول بجواز اجتماعهما وسقوط الفعل على كل من الجهتين اذا كان احد
الاعتبارين غالبا على الاخر او على ما يتحقق الطرفين ان لم يكن غلبة لا يلزم بطلانه
وبعض الاعلام الذي حرره من الصورة الاخيرة ضعيف جدا واما ثانيا فلانه لا يلزم

عليه القول بالاحتياط لان في ذلك فيهما وعندنا وان لم نقل بالقول للاحباط كما قررنا ان في
العبادات المكروهة يستلزم اصل العبادة على ثواب وخصوصية المقارنة لها على نهج يمكن لاحباطها العقل
الصحيح اثر تركه على فعله وحكم بانه لا ينبغي اتيانه وذلك الثواب مع وجود هذا النهي لا يوجب
اقول القول المراد انه لو فرض ان وقع بينهما التعارض والتساقط لكن الاعدام ما دام
من سقوط الثواب وبقاء كراهته بعيد وح لا اشكال بل القول ان هذا الوجه احد
او بعيد الحكم بترتب الثواب على الفعل بصراحة الاشكال السيئة بهذا يوجب التوسع لطلب
ذلك الثواب وان علم انه لعارض مع ان عقابا ليس في ذلك او يرد عليه بعد حد
عاد اذ فرض الاحباط فان ترك التقرب لطلب الثواب التقرب لا يخلو عن الاشكال حيث يعلم معادله ١٧٢
خصوصية بطل ذلك الثواب لكن فيه تامل او وهو انه ان لم نقل بالاحباط فلا يخلو اما
ان نقول بترتب الثواب والعقاب جميعا على العبادة المكروهة وهو بعيد ان القول
بترتب العقاب على العبادة المكروهة وان جامع ثوابا ولو كان اريد به
لا يخلو من اشكال واما ان نقول بترتب الثواب فقط لكن مع نقصه بمقارنة كراهة وعدم ملائمة
لا يستحق العقاب وهذا ايضا لا يخلو عن اشكال اذ معارضة الكراهة وعدم الملائمة التي لا يستحق
سببا للعقاب مع ثواب العبادة لا سيما مثل الصوم كيف يرجح تركها على فعلها
لا يخلو عن اشكال ايضا فان قلت هل يرد ذلك على تقدير القول بالاحباط ايضا ام لا قلت
لا لانه يكون لم يكن لخصوصية خصوصية لو لم تكن ما يقارنها لا تصلح سببا للعقاب
لكن بمقارنتها لما يقارنها اوجب تعارضهما وتساقطهما بحيث يعد كراهة ولا ضرر
القول به انما الاستبعاد في القول بترتب العقاب على العبادة المكروهة بالفعل
لم يلزم ذلك على تقدير القول بالاحباط والاظهر ان نقول الكراهة في العبادات
ليست الا مجرد صفة غير ملائمة للفعل في نفسه وح لا ضرر في القول بكون عبادة
مكروهة مع كونها راجحة يترتب الثواب على فعلها وان لم يكن لها بدل اذ لا منافاة

بينهما كما لا يخفى فان قلت فما وجه النهى عنها وترك الائمة عليهم السلام لها اذا لم يكن لها بدل

قلت النهى عنها ليس الا لانها تزاحمها بدل على ان فيها نقصا وعيبا حتى يعلم المكلف

حالها ويشتغلوا ببدلها بالا نقص فيه من العبادات وهذا وجه ترك الائمة عليهم السلام ايضا فان

قلت الصوم مثلا لا يشتغل عن شىء من العبادات فلو كان راجحا فلا وجه للنهى عنه وتركه ولكن

كان فيه نقص اذ فيه ثبوت ثواب بلا عوض عن الصوم فقد يشتغل عن العبادات لما يورث

من الضعف فالغرض من النهى ان يترك ويشتغل بما لا نقص فيه من العبادات والحاصل ان [?]

الانسان صوم يوم فاذا سمع ذلك النهى يصوم يوما لا نقص فيه لا ما فيه نقص وكذا [?]

على فائدة للنهى وكذا ترك الائمة عليهم السلام لكى يشتغل بغيره فى ذلك اليوم او لا نقص فيه اولا ليشتغل

بعبادة اخرى لكن يمنع الصوم منها لما يورث من الضعف على انه يمكن ان يقال ان المراد

كونه معيبا لعله يصلح سببا للنهى عنه وتركه ولم يكن سببا للثواب فى الجملة كما لا [?]

الى السلاطين الاسم الركان فيها عيب وان كان لا ما تم وان زادت عن قيمة

بعض ما اهدى اليه من الاسم الذى لا عيب فيها فان قلت فمع تسليم ما ذكرته الى ما

نقلته من ان الكراهة فى العبادات بمعنى قلة الثواب قلت لا فان قلة الثواب

بمعنى كون الشىء ناقصا معيبا عرفا وسببهما من الكون ما ليس كون الثواب قليلا

الصوم مثلا وكونه معيبا وان حطرت فيهم لم قلنا ان المكروه فى الاصطلاح نفس

الاربعة المعنى الذى ذكرناه فذلك والحاصل انه اعتبر فيه مع ذلك ان يكون مشتملا على صفة

عن [?] ما ذكرنا ان طلب عدمه او ورد النهى عنه كما هو المشهور فلا اشكال اليه اذ

قد ورد النهى عن تلك العبادات وطلب عدمها فلا حاجة الى صرف الكراهة عن معناها الى

المصطلح عليه ولو اعتبر فيه ان يقتضى تركه سببا للثواب كما هو فى هذا الكتاب اولى

يكون فعله مرجوحا فلعله يجب صرف الكراهة عن معناها المصطلح ولا ضير فيه اذ هو اورد

الى المعنى المصطلح مما نقله من قلة الثواب والذى نعلمه ما اوردنا عليه من الدليل بهذا

ولا [illegible] الوضوء ما [illegible] من اشكال النسبة اصلا فتامل ثم ان الشهيد رحمه الله

اورد فى قواعده تقسيم الحكم الشرعى الى الخمسة المشهورة وبين وجه حصرها بان الحكم اما ان يقتضى الفعل

اقتضاء مانعا من النقيض فهو الايجاب او غير مانع منه فهو الندب وان يقتضى الترك اقتضاء

مانعا من الفعل فهو التحريم او لا معه فهو الكراهة وان لم يقتض شيئا منهما فهو الاباحة

ثم قال ويرد على هذا التقسيم امور احدها ان مكروه العبادة كالصلوة فى الاماكن والاوقات المكروهة

فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك وقد يجاب

قالوا ان المراد بمكروه العبادة ما نقص ثوابه خاصة وهو اصطلاح مغاير للقاعدة الاصولية

وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال بعد ذكر ايراد الى ان قال

على التقسيم ورد ان بعض متأخرى الاصوليين ارادوا قسما سماه خلاف الاولى وهو ما [?]

الاولى وهو حسن وهو وجه على ما فى الطاعات لعدد المرجوح من العبادة ما ليس الرجحان فانه

مرجوحية بالاضافة الى غيره من افراده مما الذى هو اولى منه وان كان فى اصل مصدره

الرجحان وهذا ادخل من تسميته مكروها لرجحان فعله فى الجملة ولا يتنافى مع الاولى لانه [?]

انتهى وانت بعد ما حصلت ما بينا عرفت [illegible] وكلوا الشهيد على ما علل من التقسيم الى

الستة ان القسم السادس لا يعم جعله مقابلا للاقسام الاخر بل هو مندرج تحت احد

الخمسة الاول وهو ظ والشهيد على هذا الاصل على انحصار الحكم فى الستة بل الحكم ابدا

اقسام او [?] السادس كما لا يخفى والعجب [illegible] وحكمه بعدم انحصار

الاشكال الاول بذلك فتامل فيه وقال الفاضل الاردبيلى ره فى كتاب الصوم من ايات

الاحكام فى اثناء ذكر الصوم فى السفر وكل بعضهم بل اكثرهم الصوم الغير الواجب فى السفر

مكروها وفيه ذلك بعضهم بانه قليل ثوابا اذ لا يكون العبادات الا راجحا او واجبا

فلو كانت جائزة مكروهة كانت بالمعنى الذى مر وذلك عند واضع اذ العبادة

لا يكون الا راجحا ولا يكون مكروها بالمعنى الذى [illegible] فيجوم لا ترجيع [illegible] قال

[illegible] الاولى [illegible] حصل [illegible] الكراهة [illegible] المكروه [illegible] الاول [illegible] الاشكال [illegible]

فتامل فالظاهر ان الصوم في السفر اما المحرم مطلقا الا ما ثبت استثناؤه او مكروه

في الاصول بمعنى انه لو لم يصم لكان احسن من الصوم او عدم جزمي وجوده ولا دليل عليه

ولا مانع في العقل ان يقول الشارع ذلك للمكلف وقد ثبت في الاحاديث استثناء

سفر او لم يثبت ما دل على الرجحان بخصوصه الا ما روي في خبر ضعيف عن بعض

احد الائمة عليهم السلام في صوم ثلاثة ايام من كل شهر انه في المندوب لاحتمال الندر وكمال

اختصاصه به ايضا وبعيد الحمل على الكراهة لاجل احد او اثنين ضعيفين عن عن كل

على الكراهة بالمعنى المذكور وبعد ان منع الامام لقوله لا تصم او ليس من البر صوم

مثل يوم العيد واول رجب وسائر الايام المنكر من يريد صومه وليس له ان يفعله او لا

بمعنى ان الثواب اقل من ثواب الصائم في الحضر او بمعنى ان الثواب في الافطار

في السفر اكثر من الصوم فيه اذ ليس الفطر عبادة في السفر على ما هو المشهور في غير الواجب مثل

شهر رمضان وبعد ان يكون الانسان مثابا في السفر بالافطار ثواب

اكثر من الثواب الذي يحصل له بالصوم فيه والصوم لا يعني الصوم في السفر مع رجحه

من الافطار على ما دل عليه الخبر ان اللذان بما وجه حمل الاخبار الدالة على ان الصوم

في السفر بدعة على الكراهة تامل انه بعيد انتهى وانت خبير بان الظاهر ان مراده

انه يكون القول بكراهة العبادة بالمعنى المتعارف ولا محذور فيه وقوله الا ان يقال

اشارة الى ما ذكرنا من ورود الاشكال باعتبار النية لانه لا يمكن نية الثواب

فعلها بهذه النية ويكون تشريعا ادخال ما لم يطلبه الشارع بل طلب عدمه لعصيانه

مطلوب الشارع وموجب للبعد فليس مشروع فلا يمكن كونه عبادة مكروهة وكان قوله

فتامل اشارة الى امكان دفعه اما بما ذكر فقط واما بما لا يدل له فتامل ربما هذا ايضا

انه اشارة الى كراهتها بالمعنى المتعارف الصوم في السفر واشباهه انما هو بمعنى

ان فعله ان يفعل بخصوصه مرجوح ليس فضيلة بل عدم جزم وجوده وان كان لمطلقه

بعينه من حيث انه عبادة لا يحصل بخصوص الفعل ثوابا الا ان ثواب تركه اكثر منه ومثل ذلك بانه

حصل الفطر عبادة في السفر غير الواجب كما هو المشهور وبعد ان يكون الانسان مثابا بالافطار

في السفر ثواب اكثر من ثواب الصوم فيه هذا الكلام عبارة شتى فان قوله بمعنى انه لو لم يصم او

لا يخفى ان ذلك المعنى الذي حملنا كلامه عليه بل يصدق على المعنى الذي نفاه اليه فانه لو كان

للصوم اصل ثواب لكن كان ثواب الفطر اكثر منه يصدق عليه انه لو لم يصم او لو وجه

ان المراد انه لو لم يصم لكان احسن من الصوم اي لكان عدمه من حيث انه عدمه مع قطع

النظر عن كونه عبادة اخرى حراما وجوده وهو منطبق ما ذكرنا فقد رفان قلت

اراده بكون القول بكراهة الصوم في السفر بعيد من ان يكون للفطر فيه ثواب جليل على

ما هو المشهور فكيف يقول مثل هذا الثواب فيه وليستبعد القول بحصول ثواب فيه

في الجملة ملك كحملان يكون مثابا وكلامه على عدم السلم وجوب ترتب الثواب على ترك

كل محرم ومكروه بناء على ما اشتهر بيننا ان اليه وارد واصل هذه المبادي لكنه بعيد والاظهر ان

مراده ان القول بان الفطر في السفر نفسه مع قطع النظر عن كونه ترك الصوم عبادة

وان الصوم عبادة اخرى لكنه يكون ثواب الفطر اكثر من ثوابه بعيد والقول بان

فيه ثوابا باعتبار كونه ترك الصوم الحرام فلا بعد فيه وكذا الوصل بكراهة الصوم

في السفر ومثل ترتب ثواب في الحمل على الفطر باعتبار انه تركه لكنه لا يكون للصوم

ثواب كما لا بعد فيه ايضا عنده وكذا ما نقلتم عن المشهور من ان الفطر ليس عبادة

في غير الواجب فلعله بناء على انهم لم يقولوا بحرمة الصوم المندوب في السفر فيمكن ان

يفعل فلعل له ان يفعل عبادة فيه بما مثل لكن لا يفعل ابهم وان لم يقولوا بحرمته لكنهم

يقولون بكراهته فينبغي لهم ان يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظاهر من

طريقتهم حيث يجعلون ترك كل محرم واجبا وترك كل مكروه مندوبا والظاهر ان

من قال بان الفطر في غير شهر رمضان ليس بعبادة اراد ان مجرد الفطر اذا لم

فيه الصوم وكان فطره تأسياً رجحان الصوم في السفر وكان
بل كان مستندا بالنص لا فطره ليس عبادة واما لو كان فطره بترك الاستحباب
لصام فلعله يجعله عبادة وهذا كخبر في شهر رمضان لله لا بد ان يكون الفطر فيه
سواء تأسياً رجحان الصوم فيه ولولاه لكان صائما فيه لوجوبه والاصل انه لما لم يكن الصوم
فيه مشروعا للمسافر فافطار المسافر ليس الا لحرمة الصوم بالنسبة اليه فيكون عبادة
واما في حمزة فلا دليل على الفطر لعدم ارادة الصوم فافهم وعلى هذا فلو وجد
ان احدا افطر فيه في سفر الا دليل وجوبه على انه لم يكره وجماعته بل كان حراما الصوم
لا فطره فلعله ليس عبادة بالنسبة اليه بل لو لم يكن ترك الصوم ولكن لم ينو الافطار لوجوبه
بل وهل عن حكم الافطار والصوم جميعا فكانه ليس عبادة بالنسبة اليه الصوم فتامل فان
قلت على ما قررت يمكن ان يوجه القول بكون ثواب الصوم في السفر اقل من ثواب
الفطر فيه بان يجعل الاقلية بالنسبة الى الفطر الذي كان من قصد صحة الصوم ولو لم
يكن الحكم كذلك قلت على هذا لم يمكن اطلاق المكروه عليه بالمعنى المصطلح اذ ليس ترك
ترك الصوم مطلقا خيرا منه بل تركه على نحو خاص بل ليس ذلك الا القول بان اطلاقه
بمعنى اقلية ثوابه بالنسبة الى فرد اخر بدل منه فتامل ثم ان بعض الفضلاء ذكر ان
المكروه قد يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور والصحيح كون
العدم راجحا على الوجود في العبادات لا يلائم الكلام ودقته فاول الكراهة في
العبادات لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن
عبادة وهذا ظاهر ولم يقع في الشرع ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كل ما وقع في
الشرع تعلقه بالعبادات فانما رجع الى اوصافها او افرادها وحينئذ يمكن ان يقال في
تصحيحه ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على وجوده من حيث الخصوص لا ينافي
رجحان وجود الكلي من حيث هو على عدمه ولا يلزم من رجحان عدم خصوص الفرد

الكلي من حيث هو كلي فاذا ترك الصلاة في الحمام مثلا لم يكن مثابا
على ترك الصلاة من حيث انه صلاة حتى ينافي رجحان الصلاة الكلي بل الثواب انما هو
على ترك الصلاة في هذا المكان فاذا ترك هذا الثواب وفات عليه ما هو بازائه
نفس الكلي واذا صلى في الحمام كان على عكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء نفس
الكلي وفات عليه ما هو بازاء ترك خصوص هذا الفرد فظهر ان حكم الكلي والفرد
متغاير لكن هذا ملحوظ في حالتي وجودهما وعدمهما لكن لما كان ترك الفرد
بخصوصه راجحا ويحصل به امتثال يترتب ثواب على هذا الترك الخاص
من حيث الخصوص وكان ترك ما للكلي معا بهذا الترك الخاص يتوهم ان ترك
الكلي ايضا مكروه بمعنى انه يتصف بالرجحان ويترتب الثواب عليه وهذا ينافي وجوبه
واستحبابه وهذا غلط لان ما ينافي وجوبه واستحبابه رجحان عدمه لذاته
على وجوده لا رجحان عدم ماله بالعرض على وجوده اذ بالحقيقة المتصف بالرجحان
في عدم مقارنه لا عدمه وهيهنا ليس الا الاتصاف بالذات فظهر مما ذكرنا انه
يصح اطلاق الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد العبادات وذلك لا ينافي صحتها
وترتب الثواب عليها بذاتها ورجحان وجودها في ذاتها على عدمها ولكن
كان لتقارن فعلها ما هو مرجوح الوجود راجح العدم يفوت بفعلها الثواب
المترتب على عدم اي عدم ترك المقارن فتامل فان قيل على ما ذكرت
من صحة العبادات المكروهة وترتب الثواب عليها ورجحانها بالذات
لم كان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يتركون العبادات المكروهة وكانوا يسهون
عنها بالكلية لدلالة ما نقل عنهم عليهم السلام كالصوم المندوب في السفر والصلوة
في المواطن السبعة وغيرهما ولم فات عنهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة
قلنا قد ذكرنا انه لتقارن تلك العبادات المكروهة افعال وخصوصيات

ترك عبادة على وجودها وترتب ثواب على عدمها فكما كان الثواب المترتب على [illegible]
المقارنات ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادة فان يكون ترك تلك العبادة
لتحصيل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب اصل مترتب على نفس الفعل لكنه اقل
فتامل اتمام الكلام في هذا المقام وهو ان ظاهر كلامه ره انه يعد في حصول العبادة
المكروهة يكون وجود اصل العبادة من حيث هو راجحا على عدمها ولكن باعتبار خصوصية
يكون عدمها راجحا على وجودها ورجحان عدم الخصوصية على وجودها كان ازيد على
رجحان وجود اصل العبادة على عدمها فلذلك صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة
في الحمام مثلا يترتب ثواب على ترك الخصوصية ولعوض عنه ما هو بازاء نفس الصلوة واذا
صلى في الحمام كان على عكس ذلك فاذا ترك الثواب الذي بازاء نفس الصلوة وفات
عنه ما هو بازاء ترك خصوص الخصوصية [illegible] فكما كان الثواب المترتب على عدم الخصوصية
ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادة فلذلك وقع النهي عنها وترك الائمة
عليهم السلم ترك تلك العبادة لتحصيل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب اخر
على نفس الفعل لكنه اقل منه وبالجملة فيظهر منه انه يعتقد انه لو فعل العبادة المكروهة
يكون له ثواب ولو ترك يكون له ثواب اكثر منه ولعل هذا الراي من بعد ظاهر
ان الثواب على ترك المكروه انما هو من حيث انه ترك ويكون بازاء كراهة الفعل
فاذا كانت كراهة الفعل كوقوع الصوم في السفر مثلا مما لا تعلق له بثواب اصل
الصوم بل يقع مع تعارضهما ثواب اصل الصوم كما هو الظاهر من كلامه ولا اصل
من بقاء شيء منه على تركه فكيف يكون الثواب تركه من حيث انه لو ترك لم
ازيد من ثواب اصل الصوم وكانه ره لم يعتقد ان الثواب على ترك
المكروه من حيث انه ترك وان في فعله صفة توجب كراهة وعدم ملائمة
كما حققنا بل فعل الصوم في السفر مثلا عبادة والفطر فيه عبادة اخرى ارجح منها

وهو محكم الاصل لترتب الثواب لكن مر الاول وهذا ما بعده ومخالفته للمشهور على ما نقل
من المحقق الاردبيلي ره رجع الى القول بكون الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب
وهذا وان لم يرد عليه شيء مما اورد على المحقق المذكور لان نقص قلة الثواب
بها بالنسبة الى تركها لا بالنسبة الى العبادة او نحو ذلك ورد عليه ما اورده من الوجوه
لكن يرد انه يمكن ان يحمل كلام المحقق المذكور ايضا على هذا المعنى بان يكون مراده انه
ليست العبادة المكروهة على قياس سائر المكروهات من انه لا يترتب ثواب
على فعلها بل فيه منقصة وعدم ملائمة وانما يترتب الثواب على تركها بل
الكراهة فيها بمعنى ان ثوابها اقل من ثواب تركها وح لا يرد عليه شيء مما
اورد عليه مع ان هذا الفاضل قد اورد عليه جميع ذلك هذا ولعل في كلام
الفاضل المذكور ره حيث قال يعني ان الثواب الى قوله او مع اشارة
الى امكان حمل كلام المحقق المذكور على كل من الاحتمالين فلا تغفل ويحتمل ان يكون
هنا [illegible] وكلام على عدم القول بالاحتياط ومراده انه اذا صلى في الحمام كان له
ثواب اصل الصلوة وان كان فيه كراهة او عقاب واذا ترك كان
له ثواب ازيد من الاول ويرد عليه ما اشرنا اليه من بعد الحكم بترتب العقاب
على العبادة المكروهة وان مجرد الكراهة وعدم الملائمة لا يستبعد ان يعارض
اصل العبادة بحيث يحصل ثواب تركها ازيد من ثوابها وانه على هذا
لا حاجة الى التمسك بكون الثواب المترتب على الترك ربما كان اكثر من ثواب
اصل العبادة بل لا باس بكونه اقل منه ويكفي للنهي عنه وترك الائمة عليهم السلم
له كون ذلك الثواب خاليا عن العقاب او النقص الذي [illegible] لتعارض ثواب
الفعل وان كان ازيد منه هذا وههنا احتمال اخر وهو القول بالاحتياط
لكن يكون ما ذكره من نقص الثواب بيانا للحال مع قطع النظر عن التعارض

والف فقط وان عدل بعد ذلك الى ما هو مقتضى التعارض مع مكنه لم يرجع كلامه الى قربا

اولا في لو صح كراهة العبادات لكنه بعد صد او الظاهر من كلامه هو ما ذكرنا اولا

نقل هذا الفاضل عن بعض علمائنا وهو الفاضل الاردبيلي ره على ما نقلنا عنه انه

بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر او كراهة اصطلاحا

مع عدم رجحانه كسائر الذوات الخ فلا تنعقد عبادة وتنعقد عبادة شرعيه لو ام ثم

قال ولكأنه ره نظر الى المعنى المصطلح للكراهة لا يجمع مع رجحان العبادة من نفسه فاختار

عدم الجواز او عدم الصحة عبادة اذ قد عرفت تصحيح صدور امثال ولا يذهب عليك ان

ما نسب اليه من حديث النية والتشريع فهو وان كان قد ذكره ره لكن قد عرفت

قوله فتامل كما اشار ره اليه فانه يشهد بذلك قوله بعد ذلك فالظاهر واما ما نسب

اليه من اعتقاد عدم رجحانه كسائر الذوات الخ ففيه انه ان اراد به عدم رجحان

اصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فليس في كلامه منه عين ولا اثر وان اراد

ان رجحان اصل العبادة لا يجتمع مع الخصوصية الا ان يترتب على خصوص العبادة

المكروهة ثواب اصل تلك العبادة اصلا فان استفاد ذلك مما ذكره من حديث

النية فقد عرفت حمله الله مرتضى وان استفاد مما ذكره بعده من قوله

فالظاهر انه ففيه ان الظاهر ان قوله باطل او بالكراهة بالمعنى المصطلح لكن بمعنى المرجوحية

على الوجه الذي سبق عليها هو الظاهر من معنى الكراهة لا ان فيه ثوابا اليم لكن اصل

ثواب تركه اما حال به على الظاهر من كلامه في خصوص الصوم تمسكا بما عرفته اما

احتمال الحرمة فلما ثبت من التحريم وورود النهي عنه كثيرا وظهور ظهوره في الحرمة واما

الكراهة فذلك المعنى لا ينافي كون ثوابه اقل من ثواب الفطر فلعدم كون الفطر عبادة

واستبعاد زيادة ثوابه على ثواب الصوم الى غير ذلك مما علم من كلامه على ما نقلنا

ولم يعقل انه لا يجمع الكراهة في شيء مع رجحانه اصلا وليس في كلامه اشعار بذلك فقوله ره

كالشرطي

كالشرطي كما هو من محض اللطف ههنا كلام اخر وهو انه يستفاد من كلام هذا الفاضل

انه اورد الفاضل الاردبيلي ره ههنا احتمالين احدهما عدم جواز الصوم المندوب في السفر مطلقا

سواء اعتقده عبادة ام لا وما سماها كراهة لكن بكون تشبيه العبادة حراما وانت خبير بان هذا

لا يرجع الى محصل ولا يستفاد ذلك من كلامه ره اصلا نعم ذكر احتمال الحرمة وكذا احتمال الكراهة واورد

على احتمال الكراهة بالمعنى المصطلح على سبيل الاشكال انه حينئذ لا تنعقد العبادة فيكون حراما

فلا يصح حمل الكراهة على المعنى المصطلح وان هذا ما فهمه هذا الفاضل فتامل ولا يذهب

عليك جريان ما ذكره على ما قرر الفرق بين المعنيين اذ الواجب والمندوب بالمعنى المشهور

ما تعلق به الامر صريحا او ترك الحرام والمكروه لم يتعلق بهما الامر صريحا بل ضمنا وكذا الحرام

ما تعلق به النهي صريحا وترك الواجب لم يتعلق به النهي صريحا بل ضمنا وكذا الواجب الفعل

تعاريف الاحكام الخمسة كما سبق بكون اطلاق الوجوب والندب في الحرام على

هذه التروك على اصطلاح اخر وهو ظاهر واما على ما حققناه من الفرق بين المعنيين فيمكن

الندب الصرف او المندوب ما يكون فيه فضيلة توجب ترتب الثواب عليه والفعل ترك

المكروه لا يكون كذلك بل يكون في فعله كراهة وعدم ملاءمة لا تنتهي الى حد توجب العقاب

فالاولى ان لا يفعل ولا يلزم منه ان يكون في تركه فضيلة كالحكم به الوجه لم يتم اطلاق

الندب عليه بمعنى اخر وكذا الواجب او الواجب ما يكون فيه فضيلة توجب فعله وترتب

الثواب عليه وتمنع من تركه وترتب العقاب عليه وترك الحرام لا يلزم ان يكون كذلك بل الحرام

ما يكون في فعله مفسدة توجب العقاب ولا يلزم ان يكون في تركه فضيلة توجب الثواب

وهو ظاهر فاطلاق الوجوب عليه بمعنى اخر هذا واما في الحرمة فلا يظهر تغاير بل الظاهر ان

اطلاق الحرام على ترك الواجب انما هو بالمعنى المشهور اذ الواجب ما يستحق تركه سببا للعقاب

وما يستحق سببا للعقاب هو الحرام بالمعنى المشهور بناء على عدم اخذ الفعل في تعريفه

فتامل لم يكن الا مكان ان لا يكون بعده وداعي لعل الدم في ذلك سهل اذ الجواز بمعنى الامكان

الخاص كأنه لم يرد في عرف الفقهاء والغرض ههنا بيان اصطلاحهم لا اصطلاح
اهل المعقول فتأمل والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم لا يذهب عليك ان هذا المعنى ليس
بعينه معنى الامكان الخاص لان الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الطرفين سواء
كان احدهما اولى او لا وهذا اخص منه اذ هو استواء الوجود والعدم فلعل المراد ان هذا
المعنى لازم للامكان الخاص لا ينفك احدهما عن الآخر في بعض الدرسات على ابطال الاولوية
الذاتية اولى المراد بالاستواء انهما استواء انه عدم الوجوب وهو معنى الامكان الخاص بعينه
ولا يعرى ما في الوجهين من التعسف فتأمل ثم حمل الاستواء في كلام هذا البعض على هذا المعنى انما هو
لانطباقه على الامكان الخاص الذي هو معنى مشهور والا فيمكن حمل كلامه على ما يدل عليه بل يمكن
حمله على ما يوافق ما حمل عليه كلام الشارح كما لا يخفى وانت بعد ما حصلت به خبرا بما قررنا
تعلم ضعف ما قال بحاله فتأمل او يدخل ما عدا الحرام لا يخفى عدم دخول الواجب فيه
فقال عليه استشناده ايضا ثم في جعل ذلك محذورا تأمل اذ لا بعد في ان يكون معنى الجائز في
هذا الاصطلاح ما لا يكون واجبا ولا حراما شرعا او عقلا سواء كان لاحد طرفيه
رجحان غير منته الى حد الوجوب ام لا نعم الظاهر من الاستواء هو ما ذكره المحشي فتأمل
بل هذا المعنى هو ما ذكره بعد هذا بالاباحة بدليل انه هذا معنى معقول بدليل انهم جعلوه
معنى الاباحة فلا يبعد في كونه معنى الجواز كما لا يخفى ثم الظاهر ان ما ذكر بعد هذا اعم من
هذا المعنى ويمكن حمله على ما سواه كما سنشير اليه فانتظر وقوله لا يستلزم لفظ عقلا في المعنيين قوله
اذ المراد بالاستواء العقلي على توجيه الشارح هو ان يحكم العقل باستواء فعله وتركه في
عدم الاشتمال على المصلحة والمفسدة الشرعية وهو لا يناسب حمل الامتناع العقلي
على الامكان العام بل المناسب له هو ان يحمل الاستواء العقلي على الامكان الخاص
كما هو توجيه غيره لكون لفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد ويكون المراد في الاول ان يحكم
العقل بسلب ضرورة العدم وفي الثاني ان يحكم بسلب ضرورة كل من الطرفين كما لا يخفى

١٧٨

بما ذكرنا كما لا يمتنع عقلا على هذا المعنى كما ان لزوم الانطباق على الامكان العام لكونه
لا يخفى على المتأمل الا ان الظاهر ان يحمل على معنى ملائم المعنى الاول اي ما يحكم العقل بعدم امتناعه
امتناعه عند وجوده وح فلفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد والظاهر ان اطلاق الجائز
على الممكن العام في عرف الفقهاء لم يرد فليس الا ما ذكرنا اولا فتأمل فيه
قوله بلا كلام او بالواو ولكان الظاهر منه انه على هذا يكون المتبادر من المعنى عدم
الامتناع العقلي والشرعي معا وليس كذلك بل ما لا يمتنع عقلا يعني وما لا يمتنع شرعا
معنى آخر كما لا يخفى فالاظهر ان يقال وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو ظاهر وكذا الظاهر ان قوله
العجب انه تفطن بهذا او لم يتفطن بما ذكرنا وان نسخة التي تقرر انه بعد بدل او بالواو وكان
الظاهر هو الجمع مع انه الاظهر تفاوت بينهما في الظهور في ذلك كما لا يخفى
الشارح بعض كما يقول المسكوت عنه انه يحمل الشارح كلام المصنف على انه اي الجائز يطلق على
ما لا يكون لا يمتنع شرعا او لكن انه لا يمتنع عقلا او لكن انه المسكوت الا انه
لا يمتنع شرعا او لكن انه المسكوت عنه الا انه لم يمتنع عقلا وانت خبير بان في هذا التوجيه
ما اورده عليه شارح الشرح من ان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا عند اهل الحق
ما يمكن دفعه بتصحيح اطلاق الجائز عليه كما لا يخفى واما الشارح المحقق فالظاهر انه حمل الكلام
على ان اي ما لو المسكوت عنه يطلقان على ما استوى طرفاه في النفس لا يعلم العاقل
ان اي طرفيه ثابت في العقل او الشرع ولم يرجح وجود شيء من طرفيه واحدهما جملة
مثلا يحكم عنده بصحة الاتيان وعدم صحته ولم يرجح احدهما عنده وعلى الممتنع
عنده اي لا يعلم العاقل ان اي طرفيه ثابت في العقل والشرع لكن يكون جانب
العدم مظنونا عنده والى مثل انه يظن جانب العدم بحسب العقل والشرع لكن
لم يجزم بذلك بل يحتمل عنده طرف الوجود ايضا لكن احتمالا ضعيفا كما اذا ظن
ان يحصل له الظن بعدم صحة البيع المذكور فيقول كونه لم يكن البيع المذكور صحيحا في الشرع

هذا ولا يبعد ان اطلاق المسكوت عنه بناء على هذا المعنى يجعله المحتمل ولا يعول عليه في العمل
بهذا الفعل يكون مجهول الحال لا حاجة الى ان اطلاق اي يرد عليه على ساير العامل
في الصورة الاولى لكون وقوع كل من طرفيه عقلا او شرعا على السواء وفي الثانية
لكون وقوعه دائر ظن عدم وعبارة الشارح اليق بتطبيق عليه وقوله ان
غلب على الظن بعيد وفيه شك اي فيه شك الحذف واحتماله الطرف ... فيه
مسكوت عنه ومحتمل فيتعلق الشك بالطرف المرجوح كما قررنا وليس المراد انه في ...
الذي غلب شك واحتمال وهذا ظاهر على المتأمل فتأمل واما المحشي فما ذكره من
توجيه كلام الشارح ملفق من كلام شرح الشرح وقال شارح الشرح الظاهر بعيد
قوله وهذا الامر المسمى بالمهمل فالمحتمل على ما فهموا ما سكتت فيه متساوي الطرفين
او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع وعلى ما ذكره المحشي حاصل ...
عقلك انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع
انتهى والظاهر من كلامه انه حمل الكلام على ان المراد انه كما يطلق المسكوت عنه على
ما حكم العقل بانه متساوي الطرفين شرعا او عقلا وعلى ما حكم العقل بانه لا يمتنع
شرعا او عقلا كذلك يطلق اي يرد عليهما وعلى هذا اطلعت العرف من ما يسمون الاولى
فيه عقلا وما لا يمتنع عقلا المذكورين سابقا ومن ما ذكر ههنا ان حكم العقل ... العقل
الصحيح الغير المحمل بالسوية الاستعداد الذي قد يعبر عنه بنفس الامر وههنا ارادة الاستواء
وعدم الامتناع عند كل شخص ... ادراكه سواء كان عقله صحيحا ام لا هذا ولا يخفى ان
اطلاق المسكوت عنه والمحتمل على هذا المعنى بعيد جدا وكذا قول الشارح الا انه
بعد ما لا يلائم هذا وهو ظاهر وكذا كلامهما فيما يستوي طرفاه في النفس على ما ذكرنا
من التوجيه وفيما لا يمتنع في النفس على معنى اخر اي ما لا يعلم العاقل امتناعه
شرعا او عقلا سواء كان متساوي الطرفين عنده او يرجح جانب وجوده او

بل

... عدمه وهذا الاحتمال يحسن تطبيق عليه عبارة الشارح لكن اطلاق المحتمل انسب بما ذكرنا فحاله لغيره
المعول عليه ما ذكرنا فتامل قال شارح الشرح ما لا يمتنع في النفس اه يمكن ان يقال المتبادر مما لا يمتنع
في النفس ولا يحكم بعدمه وان كان عدمه مظنونا لكن لا يكون قطعيا فلا يشمل القطعي ولا الظني فهذا اراد على
ما ذكرنا من التوجيه لغيره لو هذا على ما فهمه من كلام الشارح من احد الوجهين فتدبر
لكن ينبغي عدم اعتبار هذا التخصيص اه لا يخفى انه اذا لم يعتبر هذا التخصيص في مفهوم لفظ الجائز
بهذا المعنى فالفرق بينه وبين المعنى السابق اي لا يمتنع عقلا على الوجه الاول من الوجهين السابقين
انما هو بما عرفت من ان العقل في المعنى السابق هو العقل الصحيح وههنا اعم واما على الوجه الثاني
فالفرق بينهما ان في المعنى الاول الحكم العقل بعدم الامتناع وههنا لا الحكم بعدم الامتناع
بل لا الحكم بالامتناع وفرقان ما بينهما كما لا يخفى واما اذا اعتبر هذا التخصيص فالفرق اظهر اذ لم يعتبر
ذلك في المعنى السابق فتامل او لانك ان وجه الثاني ... العقل
ان الاطلاق الجاري على وجوده تعالى ان حاصل بحكم بوجوده تعالى يمكن ان يكون من المعنى السابق
اي مما لا يمتنع عقلا اذ يحكم العقل بعدم امتناعه كما عرفت فلا محذور وان كان التخصيص في
هذا المعنى وعدم صدق الجائز على وجوده تعالى بهذا المعنى وهو ظاهر ويمكن دفع هذا ايضا على
الوجه الاول من الوجهين المذكورين بان يقال المراد انه اذا لاحظ وجوده تعالى ... ان
فلا شك في انه جائز في نظره وعلى موجب ادراكه مع ان الحكم بوجوده فلا ينبغي هذا التخصيص
في لفظ الجائز ... ان يقال صدق الجائز عليه بالمعنى الاول اذ قد اعتبر فيه العقل
الصحيح المعبر عنه بنفس الامر كما عرفت فتامل فعليك التقييد بكون جانب وجوده اه
هذا لا يخص القضية وان ورد في الشرح من جانب الوجود ولا جانب المقابل ايضا
الاحتمال الذي يطلق عليه المسكوت عنه لا وجود له الا الاحتمال المسكوت عنه في حاصل كلام المقتضي
ما لا يمتنع شرعا اذا كان مرجوحا ويكون طرف نقيضه راجحا كما يظهر من التمثيل
بالنقليات بانه اذا ظن احد الطرفين فالطرف الاخر الذي هو المرجوح يطلق عليه المسكوت فيه والجائز.

ثم ان الممتنع منه ما يكون طرفه المقابل راجحا وعلامته انعدام شمول القطع والظن طرفيه لان

جانب وجوده يمكن ان يكون المقابل لهما لا يكون راجحا وانما عرض الجانب المقابل كجانب الوجود

لانه في المثال الذي ذكر وهو ان عدم اشتراط النية في الوضوء مسكوك فيه مع ان اشتراط النية

فيه مظنون كان الجانب المقابل للمسكوك فيه هو جانب الوجود اي وجود اشتراط النية

معروض الجانب المقابل كجانب الوجود مثلا كان المثال المذكور هذا وانت خبير بان بعيد

تخصيص بان الممتنع في النفس على هذا الوجه فان حمل على انه ممتنع على ما لا حكم باستقامة كما ان

الوجه الثاني من التوجيهين السابقين فينطبق الكلام على ما ذكرنا من توجيه كلام الشارح رح ولا عبارة عليه

وان حمل على ما حكم بعدم استقامته كان الوجه الاول فيصير معنى ما حكم العقل بعدم

استقامته لكن يكون مرجوحا وهذا الوجه صحيح لكن الحكم على المعنى الاول احسن كما لا يخفى

ثم لا يخرج عن الطرفين هذا منه ان المتنازع في الطرفين هو المعنى الذي ذكره

اولا وقال ان يتحقق المشكوك فيه والمراد بالمستوي طرفاه في النفس فلا باس كما ترجح

من هذا المعنى ولما اطلاق اي رد المتحمل على المتنازع في الطرفين ثم ولكنه بالمعنى السابق او

معنى اولا كما ان المعنى الذي ذكره المحشي والمعنى الذي حمل عليه كلام الشارح رح فانه غير مقبول معنى

وان لم يصدق على المتنازع في الطرفين ولا يحذور فيه كما افاده بعض الفضلاء

الشارح رح لو قال الممتنع في النفس الاظهر ويقال بالواو كما لا يخفى الشارح رح الاباحة

حكم شرعي قال بعض الفضلاء اول هذا المسئلة مستدل على قول الاول اي

الاباحة حكم اي لا يكون الفعل مباحا بعدم الحكم بكونه واجبا او حراما او مندوبا

ومكروها بل لا بد من حصول معنى يكون حكم حاكم بعدم كونه احد هذه الامور ولا فلا

لبعض المعتزلة الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مباحة

اي لا حرج في فعلها وتركها في نظر العقل اي لا حكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة

وهذا معنى كونها مباحة اثبات انه حكم شرعي اي لا يحصل الا بحكم الشارع رح كما هو الظاهر انه ثابت

بح

وهو بانه ممتنع في النفس ولا حكم بوجوده

فان الحكم بنفي الحذف فقد مر مفصلا مع ترجيح صاحب الكتاب الى الاشارة فيه وجه

ثم على وتم ههنا فالمقصود ههنا هو نقل الحذف الاول وترجيح القول الاول والرد على بعض

المعتزلة بعض المعتزلة كما فصله فان قلت معنى هذا المقصود هو بيان كون الاباحة حكما

قيده بالشرع نقلا لا نفي الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما سبق اعتقاده

نقول لو الاباحة حكم شرعي من قوله بالاباحة حكم والاصل انه لما بين سابقا بطلان حكم العقل

فانتفى الاحتمال في نظره فان الاباحة اما حكم شرعي واما ليس بحكم كما ان بعض المعتزلة قصدوا

ههنا الاستدلال بهذا الاثبات ولا يحمل ما فيه فان من قال بان ما لا يدرك العقل حسنها

وقبحها مباح قبل الشرع لم يكتف في الاباحة بمجرد ما ذكره بعدم حكم العقل فيها باحد

الاحكام الاربعة اذ ظاهر ان ما لا يحكم العقل فيه باحد الاحكام الاربعة لا يحكم العقل

فيها بذلك ولا يحتمل لا يكون ذلك مع انك قد عرفت ان معناه لا يرد على ارادة الاباحة

اما في نظر العقل في الواقع عند المعتزلة اوان في طرفيه عندنا وانه لا يترتب العقاب

على شيء من طرفيه فعلا وتركا فصلنا ذلك سابقا وعلى التقديرين فهو قائل بحكم العقل فيه

بذلك واما ان المفروض عدم حكم العقل فيه كيف او فيه فكيف يكتفيه القول بالحكم العقلي نفيه

اشار الشارح رح سابقا الى دفعه بان المفروض عدم حكم العقل فيه بخصوصه ولا ينافي ذلك

الحكم العام بالاباحة وبالجملة فلا نزاع في انه في كل مباح يحقق حكم الشرع فيتقرر الرابع على

ما ذكره ليس بصواب بل الحق ان النزاع ههنا في ان بعض المعتزلة يقول ان الاباحة حكم عقلي

لنا بالشرع لا نعلم قبل وروده ان كل مباح شرعي لا يحكم العقل فيه بشيء ولا قبح الشبهة في حكم

العقل بالاباحة بمعنى انتفاء الحرج في فعله وتركه عندنا ايضا فلا يحتاج في معرفته من المباحات

الى ورود الشرع وهذا الحذف يأتي في الاحكام اذ قد لا يظهر بالعقل وجوده حتى يحتاج

ويكشف الشرع عنه ولا يبعد ان هذا انما يتوجه على من يقول بان الاشياء قبل الورود

الشرع على الاباحة دون من يقول بالحرمة او التوقف فلذا اشار المحشي الى تعيين ذلك البعض

بحيث هو اما الجمهور فهم عرفوا الاباحة بخطاب الشارع بعدم الحرج في الفعل والترك ...
حكم شرعي لا يمكن الاطلاع عليه الا من قبل الشرع وانت خبير بان النزاع ههنا عائد الى
لفظي لان ... على تفسير لفظ الاباحة كما يعلم من كلامهم لا نزاع معنوي كما يعلم من كلام
الفاضل فتامل ثم لا يذهب عليك انه بناء على ان الاشاعرة من بطلان حكم العقل مطلقا لا يحال
لهذا المذهب لكنهم بنوا الكلام على التنزل وانه اذا فرض حكم العقل ... قبل الشرع
فالاباحة حكم شرعي بناء على انه خطاب الشارع بانتفاء الحرج لا اصل اعتبار الحرج ولا يذهب عليك
انه ان الظاهر من كلامهم انهم ارادوا بالاباحة معنى يشمل ما عدا الوجوب والحرام حيث
فسروها بانتفاء الحرج في الفعل والترك ويمكن ان يحمل الحرج على اصل المؤاخذة ليشمل
المكروه وترك المندوب فيختص بالمباح بالمعنى المشهور ان ما سيأتي ... فتدبر
ثم الذين قالوا ان الافعال الاختيارية لا يعزان العاقل بان الاباحة ليست حكما
شرعيا يمكن ان يكون مع هؤلاء القائلين بان الاشياء المذكورة قبل ورود الشرع
مما لا حرج في فعلها وتركها واما جميع هؤلاء فلا يلزم ان يكونوا قائلين بان الاباحة
ليست حكما شرعيا لجواز ان يكون بعضهم ممن فسر الاباحة بخطاب الشارع كما
فسرها الجمهور فلا يطلقون الاباحة قبل الشرع لكن لما وقع في كلامهم اطلاق
لفظ الاباحة قبل ورود الشرع وقالوا ان الاشياء على الاباحة علم انهم لم يعرفوا
الاباحة بخطاب الشارع فانهم مباح بالاتفاق قال بعض الفضلاء لعل المراد با
لاتفاق الاتفاق بين هؤلاء البعض مع الجمهور والا فاتفاق الكل ظاهر البطلان
لان المعتزلة لما لم يدرك العقل حاله مذهبين اخرين سوى الاباحة احدهما الحظر والآخر
الوقف كما مر انتهى ولا يخفى انه لا يعني من الجمهور الا الاشاعرة وفيه بعد ويمكن ان يكون
نظر المحشي الى ما اشار اليه سابقا في مسألة التنزل من تصريح بعضهم بان القول بالحظر و
الوقف انما هو بالنظر الى الحكم العقلي مع قطع النظر عن السمع ولا ينافي ذلك ثبوت الاباحة

بالسمع

بالسمع وفي معترض المحشي ان الجمهور ايضا قائلون بالاباحة في الاشياء ... بناء على الدلائل
الشرعية الدالة على ان ما عدم فيه المدرك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي ظاهر الشارع
بالخير ... تصديق انهم الاباحة بمعنى خطاب الشارع بعدم الحرج في الفعل والترك كما لا يخفى
هذا الكون الجميع قائلين بها ذكره غير معلوم فتامل وعند الجمهور من جهة انه لا يعزان هذا انما
يتمشى لو كان الكلام بعد ورود الشرع في الاشياء التي لم يوجد فيها حكم من الشرع ولم يدرك
العقل حسنها او قبحها واما اذا كان الكلام في تلك الاشياء قبل ورود الشرع وارسال
الرسول فلا يتمشى هذا الكلام كما لا يخفى لكن النزاع في قبل البعثة كما فصلنا في مسألة التنزل
فتذكر الشارح وذلك ثابت قبل الشرع هذا عند الاشاعرة اذ لا حكم عندهم للعقل
فيتحقق عندهم ثبوت الحرج في الفعل او الترك وعدم الثبوت على السواء وكانهم سلكوا ذلك
على التنزل كما اشرنا اليه فتدبر الشارح ويمكن ان يكون ذلك اباحة شرعية ...
في عرف اهل الشرع بان يكون لفظ الاباحة موضوعا في عرفهم لهذا المعنى والاعدم
كونه اباحة شرعية لا يضر بذلك البعض الا هو القول بالاباحة الشرعية كذا في شرح الشرع
الشارح فافترقا حال قبل الشرع وبعد الشرع الشارح واختلف في
المباح اه لا يذهب عليك انه لا يتصور النزاع بين الجمهور والكعبي بهذا الوجه اذ
ان الكعبي لا يقول ان المباح مامور بل يقول ان بعض الاشياء التي يعتقد انها مباحة
ليست مباحة ولو فرض انه قال بان المباح مامور به فاراد به ان ما هو مباح باعتقادكم
مامور به لا ان المباح كنفس الامر مامور به فالحق ان محل النزاع في ان بعض الاشياء
هل مباح ام لا وهل يتحقق المباح ام لا وقع لظاهر ان الدليل الذي ذكره المصنف على عدم
... ولعل الكعبي انما يقول بان الطلب يستلزم ترجيح المامور به ويقول ان بعض الاشياء
مامور بها وليست مباحة ولا ضرر فيه فتامل الى ان اراد الرجح لذاته بعد
بعد ما عرفت جلية الحال غنية لك عن امثال هذا المقال فتفطن الشارح وقيل

ترك الحرام واجب اراد بالوجوب ههنا المعنى الاعم من الوجوب بالمعنى المصطلح

اذ معناه المصطلح عنده على ما مر لا يصدق على الترك لانه ليس بفعل ولا على الكف

الصادر عند عدم تمكنه عن الكف واثبات الوجوب بالمعنى الاعم يكفيه في اثبات دعواه والزام

كون المباحات واجبة اذ كونها واجبة بهذا المعنى خلاف مذهب الجمهور

على انه لعله يتمسك بكون مقدمة الواجب واجبة فيثبت وجوب جميع الاشياء بالمعنى المصطلح

الصادر اذ ظاهر ان وجوب ذي المقدمة بالمعنى الاعم انما يستلزم سريان الوجوب بهذا

المعنى الى المقدمات واما ان مقدماته افعال عن كف فبعد تحقق ذلك المعنى فيها

يكون وجوبه بالمعنى المصطلح فتامل اقول تحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام

اورد عليه ان الواجب هو الكف وهو امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم

شرائط فعل الحرام بل لا بد من تحصيل المانع وحينئذ يتم دليل الكعبي وفيه انه قد مر

سابقا حيث ابطل قول من تمسك بالكف في تعريف الوجوب الى انه على هذا التقدير

الجواب عن شبهة الكعبي فكانه اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو مبني على المذهب الحق

من ان المعتبر هو الترك وان الكف ليس له معنى معقول في الاوجه لهذا الايراد عليه

ولو سلم ان له معنى معقول ان الكف والترك يكفي في حصوله عدم شرائط الحرام لكنه لا يحتاج

الى تحصيل المانع بيانه ان الكف هو ترك الفعل على وجه خاص هو منع النفس عنه

مع الميل اليه وظاهر ان الذي يتوقف على فعل الضد هو اصل الترك واما تلك

المانعة والميلان فلا دخل في حصولها لفعل الضد اصلا كما يظهر بادنى تامل نعم

لا يكفي في حصوله مجرد عدم شرائط الحرام بل لا بد فيه من المانع المذكورة فاذا

سلم ان اصل الترك لا يتوقف على فعل الضد ويكفيه عدم شرائط فعل الحرام فقد

انهدم دليله وتم التحقيق لا يقال ان حاصل تحقق الكف بالمعنى الذي ذكره لا يحصل بتصور

الفعل والشوق اليه وبعد ذلك حينئذ فلا يكون تحققه باعتبار عدم تحقق شرائط

الفعل بحسب ان يكون باعتبار وجود المانع فتحقق الكف على هذا موقوف على وجود المانع

ويتم الدليل لانا نقول ان الكف وان توقف على تصور الفعل وكذا على الشوق اليه لكن لا يلزم

توقفه على ارادة الفعل مثلا اذ المانعة المذكورة لا تستلزم الا تحقق الشوق اليه لا الارادة

ثم لعل تحقق الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من شرائط الفعل فلا يتوقف

على وجود المانع وايضا لا يبعد ان يقال ان الشوق الموقوف عليه الفعل لعله يجب ان يكون

اشد من الشوق الذي يستلزم الكف في تحقيقه فيمكن ان يكون تحقق الكف باعتبار عدم تحقق

تلك المرتبة الشديدة من الشوق فعلى هذا الايراد على المحشي اذ لعل مراده بالكف هاهنا

هو الترك واحال حال الكف لو تمسك احد بان الواجب هو ذلك لا الترك على المقايسة

على انه بما قررنا ظهر انه يكفي في الدليل وجوب الترك واما وجوب الكف فلا يكفيه

لظهور ان وجوب الكف ليس دائما بل انما هو حين خطور الحرام بالقلب والميل النفس اليه

واما حين الغفلة فلا كف ولا يقول احد انه يلزم عليه دائما احضار الحرام في القلب

وكف النفس عنه والصرف وقت عدم الشوق لم يكن الكف ممكنا على ما علمت فلو كان

تحقق الكف فلم يكن واجبا في الصورتين لا يكون الكف فلا يجب شيء من المباحات

ولزوم وجوبها في بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا يجدي نفعا

واما الترك فهو واجب دائما فلو تمسك به لكان له وجه وحينئذ يتم ما ذكره المحشي من التحقيق

لا يقال ان حين عدم تصور الحرام لا يكون تركه ايضا واجبا لانه ليس كذلك بل الظاهر انه

اذا علم ان الفعل الفلاني حرام فتركه واجب دائما سواء كان متصورا او ملتفتا اليه

ام لا فيدبر ههنا كلام قد تعرض به الناظرون في هذا الكتاب هو ان هذا

التحقيق لا يدفع الشبهة اصلا بل انما يمنع ادلة او يعلل الفعل للاضداد وهو اتفاق

بعض الشرائط وهذا لا ينافي وجوبه التخيري كما هو مراد المستدل والجواب افاده

والذي سلمنا انه يتأتى في بعض بيانه وتوضيحه ان عدم الزنا مثلا قد يترتب على عدم الشوق اليه

على كونه شرطا فاذا فرض عدم الشوق في وقت مع عدم الزنا مترتب عليه البتة ولا يتوقف على شيء
آخر فهو في هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لا يترتب
عليه عدم الزنا ولا يتصف هو بالوجوب اصلا والحاصل ان فعل الضد كان في اول
الامر فردا للواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب عدم الزنا عليه ولا يتوقف
على شيء آخر من فعل الاضداد اصلا فلا يكون فعل الضد واجبا بل يكون مباحا صرفا
وهذا اي ما قيل كل واجب تخييري ان بعد تحقق احد فرديه كان الآخر مباحا صرفا
وكون المباحات واجبة بهذا المعنى اي كونها مباحا ظاهرا لان يكون من افراد الواجب
التخييري في وقت من الاوقات لا ينفك عنه لكان ضروريا وحينئذ يلزم نفي بعض
الاوقات لا محذور فيه فلذا اراد فتامل لا يقال ان عدم الزنا انما يترتب على عدم
علته التامة وذلك العدم كما يحصل بعدم الشرط الذي هو الشوق كذلك يحصل بتحقق
عدم المانع الذي هو الضد [illegible] وهو عبارة عن وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعا
يكون عدم الزنا مترتبا عليهما فيكون وجود المانع الضد مما يحصل به الواجب فيكون واجبا
فعلى هذا كل فعل يفعله المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت مترتبا عليه
وان توقف في بعض الصور على احد الضد وهو وجود المانع فيكون واجبا البتة فكيف
يفعل المباح لانا نقول قد تقرر ان عدم بعض الاجزاء المركب اذا كان متقدما
بالذات على عدم البعض الآخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط وان كان
معه في الزمان فح نقول ان يكون عدم الشوق متقدما بالذات على عدم عدم
المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع فتامل [illegible] على ما قررت
من ان بعد فعل احد افراد الواجب المخير كان الآخر مباحا صرفا وهذا يمكن
كان الواجب [illegible] الكعبي ظاهرا ولا حاجة الى هذا التحقيق الذي ذكره المحشي وذلك
لان حق ان ترك الحرام يتوقف على فعل احد الاضداد فاذا فعل كان الباقي

١٨٣

مباحا فلا يلزم [illegible] كل فعل يفعله المكلف في وقت قد يتوقف عليه ترك الحرام الواجب
في ذلك الوقت فيكون واجبا ولا يمكن فعلان في وقت واحد حتى يستقيم ما ذكر فلا يدع [illegible] الكعبي
ما ذكره المحشي من صرف الشوق والارادة وهو ظاهر جدا وقد عرض ههنا [illegible]
على هذا المحقق بعض [illegible] بان ترك الزنا مثلا امر عدمي باعتبار انه لا يكون مناط الحكم [illegible]
الاثر الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ للاثر [illegible] والاحكام الحقيقية الجارية على الامور
العدمية انما هي باعتبار الاصل المأخوذ منه وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الامور
الوجودية والعدمية مع امتناع حمل العدم على الموجود وعكسه فالتكليف المتعلق بالعلي وكونه
امرا مباشرة المكلف بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا [illegible]
حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة او غير ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقا
باحد الامرين [illegible] او بالجملة ترك المكلف كترك الحرام ليس الا مباشرة السكون او الحركة
او غير ضده فتعلق التكليف بالاول عين تعلقه بالثاني وكون علة الترك عدم الشوق والصدور
والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك [illegible] والنزاع كما لا يخفى انتهى وهذا
مع انه لا يدفع المحشي لان حاصله جواب الاستدلال الذي ذكره الكعبي وهو [illegible] ولا يندفع
ما ذكره لان المستدل انما ادعى ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على فعل ضده
فيكون واجبا [illegible] على وجوب المقدم والمحشي منع التوقف فلا يرد عليه [illegible] ان ترك الزنا
ليس بواجب [illegible] بل هو جواب آخر عن الاستدلال نعم هو دليل آخر على مذهب الكعبي
ولو صح فظ ليس [illegible] المحشي ومع كل دليل يقام على هذا المطلب لا يعترض عليه ان المراد
بكون ترك الزنا امرا عدميا انه ليس متعلقا للقدرة كما ذكره بعض على ما حكي [illegible] واستدل
عليه موضوع كما تعرفه وان اراد انه ليس منشأ للاثر ومناط الحكم فلا يلزم تعلق التكليف
به وان كان متعلقا للقدرة فضعفه ظاهر لان قول المحشي [illegible] والاثر [illegible] التعب
بلا دليل ولا ضرورة مع ان المناقشة في التوجيه مما لا ينبغي [illegible] او لو سلم فلم لا يجعل متعلق

التكلف اهـ

التشهر اهـ

التكليف الكف وهو امر وجودي لا يجري فيه ما ذكرناه الكف ...

المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على راي من يراه مقدورا او الكف

على راي من لا يراه كذلك وما ذكره حري لذلك الاجماع مع ان المحشي قد عرج ...

ترك الزنا ههنا بالكف كذا افاده والاسلم انتهى وقد يرد انه على تقدير جعل متعلق

التكليف هو الكف ايضا يمكن اجراء هذا التحقيق فيه كما لا يخفى ثم قال في جعل الاضداد

مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان المانع من الطرفين كما لا يخفى المنع

فاذا كان الصلوة مثلا مانعا من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها ومن كان

الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا وهو محال لعدم

الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون العلية

من الطرفين هف انتهى وهذا ايضا لا يصح ان يكون ايرادا على المحشي بل الوضع

كان جوابا اخر عن الاستدلال ومع ذلك فقد اعترض عليه والذي دام ظلكم بان المراد

بقوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا انه موقوف عليه ولا يحصل بدونه فهو باطل

لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة ووجود الزنا اذا كان علته التامة مجموعا

مركبا من احد اجزائه عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل بعدم ذلك المجموع و

عدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع

اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا

حاصل سوى عدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة

موقوف على عدم الزنا يلزم الدور ففيه انه لا يكون هذا الفرض محالا او ممتنع

صدقه عليه الشيء العلية على تقدير ... على المحشي انه قد اعترف بان ترك الزنا

مثلا قد يتوقف على فعل ضده فح يلزم الدور ... من الطرفين و

يمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصور على فعل

ضده

ضده ... السابق ... فلا يلزم الدور ح بيانه انا نفرض ان في وقت مثلا وجد الشوق الى

الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع فح عدم حاصل لعدم الاجماع الذي هو علة التامة فح لا

يتوقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا

بعد ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة

في الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانع متحقق بناء على عدم الاجماع

وبعد الاشتغال بالصلوة ينقطع الشوق ولم يصل الى الاجماع فيتحقق عدم الزنا في الزمان

اللاحق ايضا بناء على عدم شرطه لا وجود مانعه هذا لكن الانصاف انه

الحكم بتمانع الاضداد مع الحكم بان المانع هو الذي يكون عدمه موقوفا عليه

ليس بموجه بل الظاهر ان عدم كل ضد من مقارنات علة الضد الاخر واما التوقف

فلا نعم لو لم تعلق التوقف في عدم المانع بل بعدم مقارنات العلة التامة ...

كما ذهب اليه بعض الفضلاء لكان الحكم بالتمانع موجها ثم لو لم يكن الظاهر ما ذكر

فلا شك انه محتمل يكفي التمسك به في جواب الاستدلال فقد ظهر الجواب عن دليل

الكعبي ظهورا بينا ... اذ لا نم ان ترك الحرام موقوف على فعل الضد بل ليس فعل

الضد الا من مقارنات العلة التامة للترك المذكور فلا يلزم ان يكون واجبا

فتامل واحفظ وقد اجاب ... دام ظله عن دليل الكعبي بانه اذا حصل ترك

الحرام بارتكاب فعل بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور عن المكلف

في الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة

فلا يكلف عليه فعل لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا بالاباحة

ح وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء

على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما سبق فكل فعل

صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح را

[illegible] الى الموثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
[illegible] المكلف من كل فعل انتهى والظاهر ان قوله واحتياج الاثر او احتياج الاثر كما لا يخفى
فلا بد من تقدير كان يكون الاذان على الواو كانه لم يعتبر ذلك ههنا واصل الكلام
ادليس الغرض ههنا تعريف المباح بل بيان مباينة عن الواجب وقد حصل بما ذكره وقد به
ممن استدل بما لا يستنبع شرعا كما سبق ثم ان هذا انما يكون النزاع ههنا لفظيا مما صرح
العلامة الحلي ره في النهاية وهو الحق كما لا يخفى الشارح وجعل وصف ظاهر منضبط
افاد بعض الفضلاء ان تقييد الجعل بالوصف لان المبحث على جعل السبب مناطا وعلامة
لوجود الحكم كله والحكم في بعض الاحوال دون بعض وخفاء حال المجتهد فنصب الشارح
علامة لذلك الحكم يعرف من حصولها حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لاحتاج الى العلامة
بل الحكم بمطلقه حيث ليس يكون العلامة ايضا امرا ثابتا في بعض الاحوال دون بعض وهذا
شان الاوصاف دون الماهيات والذوات فانها من حال اعتبار صفة فيها
كالاتصاف بالوجود او غيره لا يعتريها ولا يمكن جعلها علامة لامر متجدد وقيد
الوصف بالظاهر لان في الوصف الخفي تفوت حكمة السببية وهي معرفة وجود الحكم
من السبب على ما قلناه وكذلك قيد المنضبط فتامل الشارح وهم الحكم الاستعداد
الى الوقت اه قال بعض الفضلاء الظاهر ان مناط هذه القسمة الوقت سببا او غيره
فالاول هو الوقت والثاني المعنوية لانها اعراض قائمة بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين
وسببية الوقت وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف
ذلك الوقت وغير ذلك وهي المعاني والاعراض الا انه في الشرع جعل ذلك الوقت
نفسه ظاهر علامة الحكم لا ذلك المعنى ولذلك جعل قسيما لغير المعنوية كما لا يخفى ان الاسباب
فانها معان واعراض بحسب الظاهر ايضا انتهى وفيه ان الوقت نفسه ايضا من المعاني
والاعراض اما على راي الحكماء فلانه مقدار الزمان من مقولة الكم ويعلمون انه

انه [illegible] لم وجود ذلك بهذا المعنى لا يتعلق التكليف به [illegible]
المكلف لشيء اصلا اذ قد تقرر في موضعه ان كلا من طرفي الحكم لا يتحقق ما لم يصل الى [illegible]
الوجوب الواقع وهو يقول انه اذا كان واجبا لا يصح التكليف به تسليم ما
ذكرنا اللهم الا ان يفرق بين ما اذا كان واجبا مع قطع النظر عن فعل المكلف كما
ذكره اخرا او ليس معلوم لكن من زمان سابق على زمان فعل الواجب كما ذكره اولا
وبين ما اذا كان واجبا بسبب من المكلف في زمان فعل الواجب فيجوز التكليف
بالواجب الثاني دون الاول مع خفيه فيما ذكرنا كما لا يخفى لكن بعد ذلك كله
ان ذلك خلاف التحقيق كما يظهر بالرجوع الى الوجدان لا ريب انا في اكثر الاوقات
نتمكن من فعل الحرام ولا يجب علينا فعل شيء من المباحات ترك الحرام بل نلوذ الى ما ذكرنا
ومع علينا ايضا ما افاده والدي دام افاداته وهو ان ما ذكره اولا لا يلزم التكليف
ترك الزنا لا يصح تعلقه ترك الزنا بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده فيصير ان يصح التكليف
المذكور حال عدم القدرة على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان
هذا التكليف في الحقيقة انما هو بفعل الضد على ما ذكره وهو مقدور وان لم يدخل
لمقدورية فعل اخر فان التكليف بشيء وهو ظاهر وهذا من شيء من جوابه المذكور ثانيا
قال ان التكليف بفعل الضد في الحقيقة انما هو لاجل ترك الضد فاذا كان
ترك الضد واجبا فلا وجه للتكليف فقد عرف بان الترك ايضا التغيير
لحكم ومناط الغرض فيبطل كلام الاول فتامل وانما اكثرنا القول والنقل في
هذا المقام لانه مما تحيرت فيه الاعلام واضطرب الاقوام من جملة الثالث
كذا صحح في بعض النسخ الوجوب وقوله لم يكن من باب الافعال وفي بعض النسخ من
جهة الستار وفي بعضها اشتباه اخر ولا احد شيء منها معنى من جهة انه من
لوازم الوجود قال بعض المحققين كون واحد من الافعال من لوازم الوجود حتى يقول

١٨٥

انه معقد ... فكيف لا يكون من الاعراض واما على راى المتكلمين ... فهو ... وجود الزمان
بل المعقد مطلقا فقد جعلوا الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ...
عند طلوع الشمس فيكون طلوع الشمس زمانا للمجيء ولو قيل طلوع الشمس حين مجيء زيد فيكون المجيء زمانا للطلوع وبهذا
فيكون الزمان واما عندهم عبارة عن المعاني والاعراض المعلومة التي يقدر بها امر غير معلوم فهذا و ههنا
احتمال انه لا يعقل لاحد ان يذهب اليه وهو ان لا يعقل لوجود الزمان الا الدوام الممتد
بل جعله امرا انتزاعيا لا نفس امر به وكيف يمكن جعله سببا للاحكام وعلى هذا التقدير فيكون
من الشيء اذ الظاهر انهم لم يعتبروا في المعنى ههنا الوجود الخارجي وامكانه وان فرض عبارة
في تعريف العرض والاطلاع كثير من العلل والاسباب اذ كثير من علل الشرع مما لا يكون وجوده
في الخارج وانما هي من الامور النفس الامرية فتامل فالصواب ان يجعل الوقتية
قسما للعقوبة باعتبار شهرتها وكثرة افرادها وتعلق كثير من العبادات كالصلوة والصوم والحج
التي هي من اهم الاحكام بها فلذلك جعل الوقتية قسيما لها وسائر العلل والاعراض التي جعلت
اسبابا بانتسابها فقد يرتبط بها ذكره من ان سببية الوقت عند التحقيق ترجع الى وجود هذا
الوقت او دخول المكلف فيه تامل لم لا يجوز ان يجعل الوقت نفسه سببا اذ الظاهر انه ليس المراد
بالسبب ههنا العلة التامة حتى يلزم انه ليس الوقت نفسه سببا للحكم بل يتوقف على دخول المكلف
فيه بل ما يشمل العلة الناقصة والعلامة فلا يبعد في جعل الوقت نفسه سببا ولو سلم فما الفائدة
في العدول من الوقت الموجود الى وجود الوقت فتامل   وليس هذا التقرير كما ينبغي
لا يعرف وان لم يكن فيه تصريح بذلك لكن لما كان المنهي كالشرح للمختصر فالاولى ان يحمل الكلام
ههنا على ما ذكره هناك وليس غرض الشارح الا ذلك لا الوجوب واللزوم ويحمل عبارة
المختصر على ذلك وان كان بعيدا لكن كانه ليس عبارة العبد اذ ليس فيه الا ارتكاب حذف
مضاف وهو ليس بعزيز في كلامهم فتامل   وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من
الاحكام وذلك لان الحكم كما سبق تعريفه هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء

ذلك

... ان براءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من احد هذه الاقسام
لكن لا يعرف من هذا الوجه لانهما وان لم يكونا من الاحكام الشرعية حقيقة لكن لا ريب
في شمول اطلاق الحكم الشرعي عليهما وان كان باعتبار ارجاعهما الى ما هو حكم شرعي
كحرمة المطالبة ههنا على ما ذكره المحشي فلا استبعاد في جعل الزمان والعقوبات من احكام
الوضع باعتبار سببيتهما لبراءة الذمة وسقوط المطالبة اللتين تعدان من الاحكام
في المشهور وان شئت ... لهما بالحرمة المذكورة على ما ذكره المحشي حتى يسقط الاستبعاد
راسا هذا ولكن شارح الشرح لم يحمل الضمان على الزام من له التبرع مالا في ذمة
الغير حتى يصير سببا لبراءة ذمة الغير بعدم الاحكام الشرعية بل حمل الضمان على
ضمان الرجل مال الغير اذا اتلفه وجعل ضمانه للمال وتحمله واداءه عوضه سببا لبراءة
ذمة الرجل مما فعله ... ان براءة الذمة ههنا ليس من الاحكام الشرعية اذ الظاهر
ان الشارع لم يخاطب الا بوجوب الاداء عليه وضمانه للمال وانما بعد اداء
المال يصير بري الذمة فلم يصدر خطاب من الشارع به ... تعلق الحكم به بعد
ملاحظة ذلك الخطاب وامتثاله له وهذا كما ذكره المحقق من ان مخالفة الامر
وموافقته ليس يتوقف على الشارع بل هو امر عقلي فالحكم بان الضمان من خطاب
الوضع باعتبار سببيته لبراءة الذمة على هذا الوجه بعيد واما سقوط المطالبة
فيمكن ان يقال انه ليس ههنا من الاحكام الشرعية اذ الخطاب الوارد من الشارع
ليس الا انه ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فدل ذلك على انه بعد الجناية
القصاص على الجاني واما انه بعد القصاص يسقط المطالبة فلم يرد خطاب من الشارع
بل هو حكم عقلي لحكم العقل به باعتبار ان ما اوجب الشارع عليه قد فعل به ولم يوجب
اخر فلا وجه للمطالبة بعد ما علم من الشرع ان المجني عليه ان يعمل الدية بدل القصاص
واما مع القصاص فلا دية وهو خطاب اخر لا يضر ما ذكرنا كما يظهر بادنى تامل وعلى

بغير فعل العقوبة من احكام الوضع باعتبار سببيتها لسقوط المطالبة [illegible] بعيد [illegible]
ولا يخفى ان على هذا ما اورده المحشي عليه اولا صح لا غبار عليه واما ما اورده بقوله ولو حمل
او يحمل بانه لا يليق المقام لعدم تحمل استبعاد اذ بما قررنا ظهر انه ليس هناك حكم شرعي
هو براءة الذمة وسقوط المطالبة لانك ظهر انه ليس حكم شرعي هو عدم المطالبة
ايضا بل ليس الحكم الشرعي هناك الا ضمانه للمال عند الاتلاف ووجوب ادائه او قيمته
ان بعد الاداء يحرم المطالبة مرة اخرى فلم يوجد ذلك في الشرع ولو فرض استفادته
من الشرع فليس على وجه جعل الضمان سببا له فجعل الضمان من احكام الوضع باعتبار كونه
سببا للحرمة المذكورة بعيد وكذا الحكم في العقوبات هذا ولعل المحشي حمل كلام
شارح الشرح على الوجه الاول فاورد ما اورد فتدبر   اما لو حمل على الالزام اه
كانه اشارة الى ان الضمان في كلام شارح الشرح يحمل على معنى اخر كما ذكرنا وكذا
قوله والعقوبات يعني ان اه اشارة الى ان العقوبات في كلام شارح الشرح ليس
بذلك المعنى بل بمعنى القصاص الذي هو سبب لملك الحاكم [illegible] خبير بان الضمان
لو حمل على ما ذكرنا الظاهر ان لا يكون نظيره من الحكم باب البراءة والسقوط ليسا من
الاحكام الى ما ذكرنا في الوجه الاول من عدم صدق تعريف الحكم عليهما لا الى
ما ذكرنا فاحتج توجه قوله ولو حمل اه ولا يتوجه عليه ما اشرنا اليه فتامل   سببا
لوجوب ادائه عليه لا يخفى ان الحكم بان الضمان سبب لوجوب اداء المال
على الضامن وحرمة المطالبة من المضمون عنه كما يستفاد من ظ هذا الكلام انما هو عند
الشيعة وكذا في اهل الخلاف على خلافه بل يكون بضم ذمة الضامن الى المضمون عنه
ويختار المضمون له في الطلب عن كل منهما وهذا ربما يؤيد كون الضمان في كلام شارح
الشرح محمولا على الوجه الاول الذي ذكرنا فلا تغفل   والحكم في قوله ويكون الحكم
على المعنى المشهور ايضا بان يق ان الحكم هو اباحة الانتفاع وحكمته هي الانتفاع [illegible]

[illegible] شارح الشرح على الالزام [illegible]

[illegible] عدم [illegible] الانتفاع الذي هو حكمة عدم الشرط ثم انك [illegible] الحكم [illegible]
المنافات [illegible] الشيء وحكمته بالمنافاة بينه وبين لوازمه وهو اصل الحكم كما نقل عن [illegible]
المحشي في الحاشية الاتية وكما عبر عن منافاة حكمة عدم الشرط لحكم السبب او حكمته بمنافاة اصل
عدم الشرط وكذا عن منافاة حكمة عدم الطهارة بمنافاة اصل عدم الطهارة ولا باس
من ذلك حيث يرام الاختصار فتامل ثم لا يخفى انه على توجيه المحشي يكون المنافي في منافاة
عدم القدرة على التسليم لاباحة الانتفاع هو ظ واما اذا اريد به منافي حكمة
تلك الاباحة وهي الانتفاع على ما ذكرنا وانما وقع ظ في العبارة فلا مشاحة فتدبر
وهذا ربما يؤيد التوجيه المذكور اي وقوع الحكمة في بعض النسخ ربما يؤيد ما
ذكرنا ان المراد بالحكم الحكمة ووجه من [illegible] ههنا فافهم   وسببية تعظيم البارئ تعالى
قال بعض الفضلاء اقول تعظيم البارئ تعالى لا يكون سببا لوجوب الصلوة بالمعنى المصطلح من
السببية التي هي من احكام الوضع لان الشارع لم يجعله علامة لوجوب الصلوة والظاهر
ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح كما في نظائره فالصواب ان يق
تعظيم البارئ تعالى حكمة سبب وجوب الصلوة فاطلق الشارح السبب على الحكمة لما فعل
في هذه المسئلة وفي امثاله او يقول اراد بالسبب معنى [illegible] فيما يتحقق السبب بغير العلة
والباعث الا هو من احكام الوضع وان كان خلاف الظاهر والمشهور في هذا
المقام انتهى ولا يخفى ان حمل السبب ههنا على العلة لا مخالفة فيه للظ ولا للمشهور لكن
تعظيم البارئ تعالى لا يصلح علة لوجوب الصلوة انما الصالح لها وجوب التعظيم او حسنه
او ما يقرب منه فلا بد من ارتكاب مسامحة وجعل العلة بمعنى الغاية وح ان امكن صحة
جعل التعظيم غاية لوجوب الصلوة لكن على هذا لا يكون حكما له فيكون من القسم الاول اي
ما يكون عدم الشرط منافيا لحكمة الحكم فجعله من القسم الثاني باعتبار حكمة او ان التعظيم
حتى يكون عدم الشرط منافيا لحكمة سبب الحكم اي حكمة حكمته تكلف وتعسف فتامل

وان شرط الطهارة عن الحدث والخبث كذا في حاشية الابهري ... الطهارة

من الحدث والخبث ليس شرطا لوجوب الصلوة بل لصحتها مع ان الشارح جعل الحكم ... شرط

في الوجوب فلابد ان يحمل الطهارة على الطهارة من الحيض وامثاله الى ما شرط الوجوب

كما افاده بعض الفضلاء ثم لما كان بين الشي وحكمه ... لا حاجة الى حمل كلام الشارح على

منافاة عدم الشرط لحكمة السبب بل يمكن ان يحمل على منافاته لاصل السبب بان يجعل وله او السبب

عطفا على حكمة الحكم لا الحكم وعلى هذا فلا حاجة الى ما مهده المحشي ولا الى ما يحمله سابقا من جعل حكم

للسبب من رعاية حسن الادب هذا ولا يخفى انه على هذا يكون كلام الشارح ههنا على عكس

ما ذكره في المانع الوجودي حيث جعل هناك المانع للحكم ما يقتضي حكمه نقيض الحكم والمانع

للسبب ما يقتضي حكمه يخل بحكمة السبب فلم يعتبر الحكم في الحكم واعتبر في السبب وههنا عكس ههنا ولعل

النكتة في ذلك الاشارة الى صحة كل من الاعتبارين وان ما ذكره المحقق من اعتبار الحكمة في المانع

للسبب دون الحكم انما هو على سبيل التفنن والاشارة الى كل من القسمين لا الحكم بعض ذلك

البعض فتامل ثم ان دعوى التلازم كما بين الشي ... الحكم وحكمته يحمل كلام فان الظاهر

ان المراد بحكمة الشي هو الوصف ... الاثار التي الاثر لحكم الفعل ... ثمرات هذا الشرع

وفوائده المطلوبة منه وظاهر ان الحكم بهذا المعنى يكون اعم هذا ولا يخفى ان بعد هذا

... وان امكن تعسف تصحيح النكتة لما ذكره من التعبير بمجرد كون الحكمة لازما وان لم يكن مساويا

ملازم كما لا يخفى لكن الغرض تعين المال والكلام على ما ادعاه من التلازم ومنه يظهر ان قوله

علاوة اي شرط والتشابه بالعكس محل تامل فان مبناه على التلازم واما اذا كان اللزوم من

جانب الحكم فقط فالمنافاة بين الشي وامر لا يستلزم المنافاة بين ذلك الشي وحكمة

وذلك الامر لا بالذات ولا بالعرض فتامل يخرج العبادات الصحيحة والفاسدة

اي يخرج الصحيح من تعريف الصحيح والفاسد من تعريف البطلان المراد بالفساد

اذ الظاهر من كون الفعل مسقطا للقضاء وكونه غير مسقط له ان يكون له قضاء في الجملة

فيقول للقضاء ... الا في ما يتصور له القضاء واصلا وهو ظاهر ووجه ما قررنا في توجيه هذا الايراد ظهر ان دفع

الايراد ... ههنا وهو انه يدخل العبادات الفاسدة التي لا قضاء لها في تعريف

الصحيح لانه لا يكون قضاء لها وذلك لما عرفت من ان الظاهر من كونه مسقطا للقضاء ان يكون له

قضاء ... الفعل وليس الامر في تلك العبادات كذلك اذ لا قضاء لها لانه مدفوع سواء جعل

اولا وهو ظاهر الشارح لانا نقول المعترض منع وجوبه بعد الواجبات المندوبات

فالمعترض منع استحباب القضاء ويمكن حمل الوجوب على الثبوت ليكون عاما وكما ان يكون مبنيا

كلامه على اختصاص القضاء بما له وجوب كما هو الظاهر من كلامه فيما سبق في تعريف القضاء

حيث قال استدراكا لما سبق له وجوب كما ذكره الا انه ولو سلم انه يخرج المندوب

الصحيح عن تعريف الصحيح وكذا الفاسد عن الفاسد بناء على ما ذكر من اعتبار الاسقاط فلعله

يلتزم ذلك القائل ويخص الصحيح والفاسد بالواجب كما خص الاداء والقضاء

به ويمكن دفعه ايضا بما افاده بعض الفضلاء من ان القضاء اعم من القضاء العرفي

كما ذكره المحشي فيصدق على صحيح المندوب انه لو كان له قضاء لارتفع وجوبه وكذا

في الفاسد فتامل على ما يحققه ويجي في فاسد وغاية العبادة موافقة

الامر ... غاية العبادة موافقة الامر لا كونه ... واما جعلها سقوط القضاء

فمما لا اتجاه له ولا ينبغي نسبته الى الفقهاء فالحق ان محل النزاع بينهم في معنى الصحة

هل هي موافقة الامر او سقوط القضاء هذا ولا يذهب عليك ان كلام المحشي من قوله

حيث جعلها تارة ثمرة الصحة وتارة ثمرة العبادة وكان زعم ان ثمرتهما واحدة ولعل

جعل سقوط القضاء ثمرة العبادة العبد من جعله ثمرة الصحة فتامل كالصلوة في الدار

المغصوبة لا وجه للفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والصوم في الايام المنهية حيث

جعل القسم الاول باعتبار الامرين وفي الثاني باعتبار وصف لازم اذ الصلوة المطلقة

تنفك عن الكون في الدار المغصوبة والمخصوصة لا تنفك وكذا الصوم المطلق ينفك

عن الكون في الايام المنهية والمغصوب لانه يسكت عن وصف الوقت والمكان ... لا يشغل

الشارح من ان النهي في الصلوة لم يتعلق بالصلوة في الدار المغصوبة حتى يكون الوصف

لازما بل النهي وقع عن الكون في الدار المغصوبة وهو منفك عن الصلوة فالقبح فيهما باعتبار

امر مجاور بخلاف الصوم فان النهي وقع عن صوم يوم العيد فيكون الوصف لازما فيكون

القبح باعتبار وصف لازم فتدبر وكذا مثل الصلوة الباطلة كان ارادوا على

شارح الشرح بانه لا يعبر ولى امثال العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط اذ

ترك الشرط يوجب الفساد لا البطلان وانت خبير بانه ذكر الاركان ايضا والصلوة

بدون الاركان باطل قطعا فكان اراد المحشي ان ذكر الشرائط لا حاجة اليه بل

يكفي ذكر الاركان فقط وكان شارح الشرح تبع الشارح ههنا حيث قال الباطل في

المعاملات هو الا المشروع باصله ووصفه فاعتبر البطلان لانتفاء الاصل وعدم الاصل

الوصف معا وعدد انتفاء قبله المحشي ايضا حيث قال بعده بان انتفاء الاصل مع

الملازم وكذا ينتفي وصفه وشرط وهو القدرة على التسليم وعلى هذا فتمثيل شارح

الشرح الصلوة الباطلة بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان صحيح لا غبار عليه

لكن الظاهر ان الظاهر من كلام شارح الشرح انه لم يعتبر في البطلان فساد الوصف

ايضا حيث قال وان كان ذلك باعتبار الاصل فقط فقد اكتفى بذكر الاصل ولم يتعرض

للوصف فلعل اراد المحشي عليه بناء على ما يستفاد من ظاهر كلامه لا كلام الشارح لكن الاظهر

ان يقال لعله اكتفى بالاصل ولعوله على تصريح الشارح به وعلى ما يفهم من تمثيله با

الصلوة بدون بعض الشرائط والاركان ثم لا يخفى ان هذا اي اشتراط انتفاء الوصف

عند انتفاء الاصل في البطلان على ما ذكره المحشي بعيد جدا ولعل مبناه كلام الشارح على ان انتفاء

الاصل يستلزم انتفاء الوصف ايضا وحمل كلام شارح الشرح ايضا على هذا لا يلائم

قوله بدون بعض الشرائط والاركان بل كان يشعر ان يقول بدون بعض الاركان

والسم ابطا

موقع الشرائط ... الفساد والاصل ... منها وجميع الشرائط لا بعضها ...

... الفاسد انما هو بعض الاصول وهو انما يستلزم فساد الشرائط المتعلقة

به لا جميع الشرائط فذكر البعض نظرا الى هذا ولا يخفى انه يمكن توجيه كلام المحشي ايضا

على وجه يوافق هذا فان القدرة على التسليم من الشرائط المتعلقة بالمبيع فذكر انتفاؤه

اشارة الى انه اذا انتفى المبيع انتفى الشرائط المتعلقة به لا انه اعتبر مع قطع النظر

عن انتفاء الاصل انتفاء وصف اللازم فتامل ويمكن ايضا ان يتكلف ويقال ان الشارح

الشارح اراد بالشرائط ما هو من الاركان بالمعنى المراد ههنا بانه المراد

بالركن ههنا ما يعد في العرف من الاجزاء وبالوصف ما لم يكن منها فيصدق الركن

بهذا المعنى على القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلوة ويكون الوصف

من الشرائط الخارجة من الصلوة كطهارة الثوب واباحة المكان وغير ذلك فيمكن ان يكون

مراد شارح الشرح بالشرائط ما هو من اجزاء الصلوة واركانه بهذا المعنى

الاركان باصطلاح اهل الشرع وبالاركان ما هو ركن باصطلاح اهل الشرع

فيصح تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها واركانها فتامل هذا كله بناء

على ما فهم المحشي من كلام الشارح والظاهر ان مراد الشارح ان الباطل عندهم هو الا المشروع

باصله ووصفه اصلا كالملك كيف لا يترتب عليه اثر اصلا والفاسد هو المشروع

باصله دون وصفه الذي يكون صحيحا يترتب عليه الاثار لكن يكون فيه خصوصية

غير مشروعة مثل الربوا فان اصل العقد منعقد عندهم وانما لا يشرع اخذ الزيادة

فاذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد به اولا يخفى انه على هذا الصلوة بدون

بعض الشرائط او انتفاء الشرط لو وجب بطلانها مطلقا ... لو وجد في الصلوة

شئ لم يكن تركه موجبا لبطلانها فالصلوة به فاسدة وعلى هذا فتمثيل شارح

الشرح في موقعه ولعله يمكن للمتكلف حمل ما في كلامه ايضا على هذا المعنى فتامل

لان الصحة والبطلان في المعاملات [illegible] افاده الشارح العلامة [illegible]
وتسمية الصحة والبطلان عند [illegible] المعاملات [illegible] من خطاب الوضع لان الشارع [illegible]
الا بان البيع سبب للملك واما العقد وقوع مع خصوص حكم يستتبعا للاثر وهو الملك
ليس هو منصف من الشارع عليه بل هو حكم عقلي بملاحظة ذلك الخطاب المذكور ولذا
اراد ان الخطاب المذكور ان البيع سبب الملك من خطاب الوضع فهو لكنه
داخل في القسم الاول الذي ذكره المصنف وليس هو معنى صحة البيع بل معناها ترتب
الاثر المقصود منه عليه كما صرح به الشارح وهو عقلي كما ذكرنا وليس علية البطلان
فتامل ليس على ما ينبغي قد ظهر ان هذا ليس على ما ينبغي بل الظاهر انه قد ظن ان الكل
من خطاب الوضع وليس كذلك فان الكل كما عرفت فلا وجه للتخصيص بالعبادات
هذا واعلم ان ما نقله عن شارح الشرح لا يطابق كلامه على ما رايناه لانه بعد ما بين
وجه التقييد بالعبادات على ما نقله المحشي قال ما هذه عبارته والمقام لا يخلو عن خلل
حيث اطلق الصحة والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات وادرج الشارح تفسير
المعاملات ثم اطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص
ما ظن انه من احكام الوضع بالعبادات انتهى وهو صريح في انه ليس المراد ان مجرد
تخصيص ما ظن بالعبادات مشتمل على الخلل بل المراد ان جملة ما عده [illegible] من حيث
المجموع مشتمل على الخلل وهو كذلك ليس فيه خلل كما يظهر بادنى تامل فظهر ان ما ذكره المحشي
ليس على ما ينبغي فافهم   الشارح فلا يكون حصوله في نفسه هذا اشارة الى
مذهب الاشاعرة اي لا يكون حصول كل من الصحة والبطلان في نفس الامر بالشرع
كما هو شان جميع الاحكام عندهم فلا يكونان حكما وضعيا على رايهم وقوله
لا حكما اشارة الى ان المعلل في الاحكام الشرعية من انها ثابتة في نفسها لكن
الشرع كاشف لها وسبب لحكمنا بتحققها هكذا افاده بعض الفضلاء

بل هو في الحقيقة [illegible] المقصود [illegible] تخفيفا من ربكم ورحمة لكم كما علم من
الشرع وهو تعبير الرخصة فيكون من قبيل الاعتبار من خطاب الوضع وان كان الوجوب
والندب المتحقق فيه من خطاب الاقتضاء فتامل   هذا انما يكون على مذهب من اراد
ذكر ما من ابواب الحق انما يحتاج اليه على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير المقابلين للوضع
اعم من الصريح والضمني حتى اذا تحقق الاقتضاء والتخيير ضمنا والرخصة فلا يكون من خطاب
الوضع واما عند غيره فلا يحتاج الى هذا الجواب اذ ظاهر انه لم يتحقق في الرخصة والعزيمة
الاقتضاء والتخيير صريحا وان تحقق ضمنا فافهم   لا للعجز [illegible] بان يكون [illegible]
للعام بان يكون المبيح مع قيام المحرم رخصة لولا العذر والمراد بقيام المحرم ان يكون
معمولا به وموجبا لثبوت الحكم لولا ان لا يكون منسوخا وخروج النسخ ح كانه
باعتبار ان في النسخ بطل الحكم بالكلية وليس منوطا بوجود العذر وعدمه
فلا يعقل بطلان الحكم ومتى زال يثبت كما يظهر من تعريف الرخصة فتامل   لا ان التعليق
ليس مانع في حقه لا بعد التخصيص كما كان ان يكون باعتبار عدم تحقق سبب
الحكم او بعض شرائطه في محل التخصيص كذلك كان ان يكون باعتبار قيام مانع فيه
نعم لا يلزم ان يكون المانع في التخصيص هو العذر والمشقة المعتبر في الرخصة فكانهم
اصطلحوا على انه اذا كان المانع هو العذر والمشقة يسمى رخصة واذا كان غيره
تخصيصا والاولى ان يجعل الرخصة قسما من التخصيص فتامل   بل التخصيص بيان ان
الدليل لم يتناوله اما باعتبار عدم تحقق علة الحكم او بعض شرائطه فيه بل لا يبعد ان
يراد بالدليل هو السبب والعلة وكيف ما كان فقد ظهر حاله وقال الشارح العلامة
ما ثبت على خلاف العام المخصص ليس رخصة لان المخصص دليل ان المتكلم لم يرد باللفظ
العام بعض صورة التخصيص فلا حكم فيها باختلاف الدليل لان العام انما يكون
دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العام مع ارادة المتكلم لها وفي التخصيص

لما ارادة اسماء واستشعر بان ظاهر كلام المحشي انه يوافق ما ذكره وان المرجع الى

تحصيل الظهور ان محل الرخصة ليس مراداً في الحكم الدال على خلافهما ولا انه

تسمحا بالنسبة الى البعض الا تشخاص لا رخصة وعلى هذا فلا فرق بينهما وبين العصص

من هذا الوجه فتامل وجوب الا في كفارة الظهار والا ظهر الصيام

بدل الاطعام ثم لظهر حال ما ذكره ههنا مما سنذكره في التيمم فلا يعقل لان الواجب

في حقه ابتداء انما هو لصدق تعريف الرخصة على التيمم المذكور وبعد ذلك فالحكم

بانه ليس رخصة بل هو واجب ابتداء مما لا يرجع الى محصل قال الغزالي التيمم لفقد

الماء ليس رخصة لانه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه اذ ليس السبب قائما

مع استحالة التكليف بخلاف التيمم للجراحة مثلا فانه رخصة لكونه قادرا على الحكم

انتهى وفيه انه لم يعتبر في الرخصة قيام سبب الحكم مع وجود العذر بل مع عدمه وعدم

قيام السبب عند عدم الماء ولا يوجب ان لا يكون التيمم المذكور رخصة بل يصدق

عليه انه شرع لعذر هو فقد الماء مع قيام المحرم وهو دليل وجوب الوضوء ولولا

العذر هذا فالظاهر ان يقال ان المعتبر في الرخصة ان يكون على وجه التخفيف والرحمة

ومن لم يعتبر ذلك فيه فقد قصر وحج فالتيمم للجرح وكونه من الرخصة لان الماء

ههنا موجود فترك استعماله والتيمم بدله تخفيف من الشارع ورحمة منه بخلاف

ذلك في صورة فقد الماء اذ عند فقده لا يكون التكليف باستعمال الماء حتى ليس عدم

تكليفه رحمة وتخفيفا بهذا او هذا انما هو اذا لم يكن حصول الماء بوجه من الوجوه واما

اذا امكن تحصيله بوجه فيه مشقة لم يامره الشارع به فيمكن ان يكون من الرخصة على

الوجه المذكور فافهم ويمكن ان يعول لا يتصف بالعزيمة فالعزيمة لا يكون

حكما مستقلا من احكام الله تعالى بل معنى ثبت بالقياس الى الرخصة فلا يعقل الكل

ليس رخصة انه عزيمة بل لما من شانه انه اما رخصة او تردد في انها رخصة ام لا في الحكم

العبرة اذا اذن الشارع في الرخصة يكون على وجه التخفيف والرحمة فالاولى ان تكون ذلك عموم الى البعض وهو ان يقال الرخصة ... لم يعتبر ذلك فيكون من الرخصة وعدم عموم بعض الرخص يكون مع الوجوب وعدم اطراد الحد فتامل قرره

الله تعالى بهذا الرخصة التي توجد فيه الحكم وان لم يوجد فيها سبب دعا وصلة حديثها

يعني بالعزيمة ولا يحتاج العزيمة الى توقيف من الشارع ولا يكون مع وجود ما يخرج

حاصلا في العقل ولذا قال الشارع ومنها الرخصة ولم يقل ومنها الرخصة والعزيمة

كذا افاده بعض الفضلاء لكن الظاهر من كلام المحصول هو انحصار الحكم فيهما حيث

ما جاز فعله عزيمة وان لم يوجد المقتضي للمنع منه ورخصة ان وجد وقد فسر الغزالي في

المستصفى والآمدي في الاحكام العزيمة بما لزم العباد بالزام الله تعالى والظاهر منه ان

العزيمة لا يمكن ان يكون في مقابلة الرخصة لكن يظهر منه اختصاص العزيمة بالواجبات والمحرمات

الا ان يحمل اللزوم على الثبوت فيعم فتامل كقصر الصلوة قال الامام سقط عن

العباد في السفر مع كونه جائزا وهذا مذهب العامة ثم ان الكل الى التسمية هذا بالرخصة

ليس مجازا وكانهم زعموا ان كتب في الرخصة ان يرتفع الحكم الاصلي بالكلية وههنا

لم يكن كذلك اذ وجوب الاتمام قد سقط واما اصل جوازه فباق وهذا انما

ترى بعض تسمية الالتي بالرخصة كانه مجاز فتامل الشارع ثم الرخصة قد يكون

واجبة ومندوبة قال بعض الفضلاء والاولى المراد بالرخصة ههنا المرخص كالاكل

الميتة والا فالرخصة هو جعل العذر علامة لمشروعيته بعد قيام دليل حرمته اه

ولا يعقل كون هذا المعنى واجبا او مندوبا او مباحا انتهى واستشعر بان الرخصة

على ما فسرها المصنف والشارح وكثير منهم الحكم المشروع لعذر مع قيام المحرم اه

واطلاق الرخصة على هذا المعنى شائع في كلامهم وقد يقسم الرخصة الى الاحكام

الخمسة جار على ظاهره ولا يحتاج الى التاويل بعم قد ذكر من احكام الوضع مباحثه

ما عسى انه يلزم حكم هو منها وهو ما ذكره هذا الفاضل او ما يقرب منه وقد يطلق

الرخصة على ذلك المعنى الخ فتامل فان قلت اذا اعتبر في الرخصة ان يكون على وجه

التخفيف والرحمة فلا معنى لجعلها واجبة او مندوبة بل الواجب هو مجرد كون الكلام قلت

لعل التخفيف والرخصة انما اوجب تجويز الحذف واما وجوبه او ندبه فللمصالح او
عند ربهم اعلم ان الرخصة والعزيمة قد تطلقان على معنى آخر وهو ان الرخصة ما خفف
الاحكام على وجه التجويز مع جواز العمل بالحكم الاصلي الذي اقتضاه كالقصر في السفر والفطر فيه
على زوال العام والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر على
رايناه وكثيرا ما وقع الرخصة والعزيمة في كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح فلا تغفل
قال العلامة في شرحه اه وقريب من هذا ما ذكره العلامة الحلي ره في النهاية
قال اختلف الناس في التكليف بالمحال فذهب العدلية كافة الى امتناعه وقالت
الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة
الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع انه يلزم الوقوع وقال
بعضهم انه ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق والايجاد والعدم
وامتناعه استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره
الغزالي انتهى وكان هذا هو الحق كما يظهر من ملاحظة دلائلهم وكلماتهم وشبهة
ستسمع تشبيهم ثم ان العلامتين لم يذكرا حال الممتنع العادي والظاهر كما يعلم من
اطلاق كلام العلامة الحلي ره انه كان من الممتنع الذاتي عند المعتزلة كانوا
يقولون بعدم جواز التكليف به والاشاعرة بجوازه ولم يكن منهم من ذهب الى ان
القول بالتفصيل المذكور في المواقف فانهم قالوا المذاهب في المسألة ثلاثة عدم جواز
التكليف بالمحال اصلا وهو مذهب العدلية وجوازه مطلقا وهو منسوب الى جمهور
الاشاعرة وجواز التكليف بالمحال العادي دون الذاتي وهو ما ذكره الشارح في المواقف
واما ما نقل عن الغزالي من عدم جواز التكليف بالمحال الذاتي موافق للعدلية وجوازه بالمحال
العرضي موافق لجمهور الاشاعرة فلا يتوهم ان ما فصله مذهب ثالث بل العمل يرجع لتوضيح
الامر ولم يذكر حال المحال العادي فان كان جواز التكليف به فهو موافق للمواقف وان

صرح العلامة ره في ... بالجواز والاولى بعدم الجواز وكلام العلامة الحلي ره كالصريح في انه قائل بالجواز لكن لم يقل بالوقوع او بعدم الوقوع فلا تغفل

192

لم يجوزوا التكليف به اليه لم يرتفع للعدلية بل على ما يفهم من كلام الشارح العلامة
وجماعة اخرى لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام العلامة الحلي ره ان العدلية قائلون
بامتناع التكليف بالمحال العرضي ايضا حيث جعل مذهب الغزالي مذهبا ثالثا مقابلا
لمذهب العدلية والاشاعرة والا لما كان فرق بين العدلية وبينه فيما ذكره
الا انه قد نقل حجة الغزالي على جواز التكليف بالمحال العرضي والطلب وهو صريح في ان الذي
امتناع التكليف به اليه وقع فكيف يجمع هذا مع دعوى الاجماع الذي ذكره
العلامة على جواز التكليف به ولا مجال لتوهم ان مراده ره بالامتناع العرضي
معنى آخر غير ما هو المشهور لان ما نقل من حجة الغزالي وما اجاب به عنه صريح في ان
مراده هو هذا المعنى لا غير والظاهر ان مراد العلامة من جواز التكليف بالمحال
العرضي هو جواز التكليف بما علم انه عدم وقوعه لان مثل هذا ممتنع بالعرض عندهم
وانه لا خلاف في جواز التكليف به والا لم يقع التكليف بما لم يقع وهو باطل
بالضرورة من الدين ومراد العلامة الحلي ره انه لا يجوز التكليف بالمحال العرضي
لكن اعتقد ان مثل هذا ليس محالا عرضيا بل يكن ... الامر ليس ممتنعا عرضيا ...
امتناع اصلا والازم الانحصار على زعمه والحاصل ان من العلوم كون الاجماع على
انه يصح التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه ولما كان من مذهب العلامة
ان هذا ممتنع بالعرض ادعى الاجماع على جواز التكليف بالممتنع العرضي ومراده جواز
التكليف به في الجملة واما العلامة الحلي ره فهو قائل بجواز التكليف بما ذكر لكن اعتقد انه
ليس ممتنعا بالعرض وانه لا يجوز التكليف بالممتنع بالعرض لا اشكال والحق ان الممتنع
بالعرض ان كان امتناعه ناشئا من المكلف وكان من جانبه فيجوز التكليف به
وكلما كلفنا به ولم نفعل باختيارنا من هذا القبيل لانه صار ممتنعا بالعرض لكن يكون
نشؤه راجعا الينا ولا قبح في التكليف به وليس هذا اجبارا على ما نعتقده سابقا

لا يخفى ان قول الشارح والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يوجد لا ذكرنا ... في ...

بمعنى انه يعني انه ما الطرفان الى السماء والكلف انه يعد حروف كتاب لذهم العقلاء
من شغبوا ان الظلم وسماه العقلا وهذا ظاهر جدا والاعتبار للصحيح الا ذلك فيكون كما لا علية
وهو المطلوب ثم ان المراد بعدم جواز التكليف بالمحال انه لا يكون لم يكون مطلوب يسعى به الايجاد ويستدعي
وحصوله لكن يجوز ان يكلف به المصالح مخصوصة كان يكلف به فوائد اما ليعلم المكلف
اذا كان قد فعل ما حساره ام اوجب كونه مكلفا لذلك ويستحق ما يشتمل عليه من العقاب
فتذكر وتامل واحفظ وايجاد العدم واعدام لعلة ارادة العدم الذاتي والايجاد
العدم الزماني ليس محالا بل لا ذهب اليه الحكماء والمتكلمون انهم لم يقولوا الا شيء لمتة
من غير المحار والدليل الذي ذكره على ما سماه من المحال على تقدير صحته لا يدل الا على
استحالته في الجملة لا الكلي كما لم الدهرية وكذا في كون اعدام القديم الزماني محالا داتا
تامل والدليل الذي ذكره على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على تقدير تمامه انما
على الامتناع في بعض الامر لا الذاتي كخصوصه كل ذلك يظهر بالمراجعة وانتامل الصحيح
وكذا الدليل الخصم لحدوث الى ايجاب لكن الدليل الاول الذي ذكره الخصم
في غير موقعه لانه لا يدل الا على جواز التكليف بالمحال الغير ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
وهذا اورد عليهم على تقدير الموافقة الخ بل هذا هو بعينه الجواب الاول الذي ذكره
المص قدس سره ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل اه لا يخفى ان بناء الاستدلال على توقف
التكليف بالمحال على تصور وقوعه او وجوده وثبوته وما ذلك توقف على اقتضاء
التكليف هو استدعاء الحصول وهو فرع تصور وقوعه فيندفع لو سقط الاستدعاء
لا يتم المطلوب اذ لو قيل لو صح التكليف بالمحال لكان المستحيل مطلوبا والثاني باطل لانه
لا يتصور وقوعه وطلبه فرع تصور الوقوع كانت المقدمة الاخيرة غير تبينة
ولا مبينة بخلاف كون استدعاء الحصول فرع تصور الوقوع وان مسلما الطلب
وان كان هو استدعاء الحصول لكن كون الطلب فرع تصور الوقوع غير ظاهر كلام

الا ان الترك يمكن ان يقال الطلب ... لا يلزم ... ولا ... عاقلا به ... على الدليل ...

وان لم يكن بل كان ممتنعا من خارج ولم يكن قدرة العلية ... الله ... التكليف
به اذ لا فرق بينه وبين المحال الذاتي فيما سنذكره من الدليل على عدم جواز التكليف
به يدل على عدم جواز التكليف بهذا القسم وهذا موافق لما ذكره العلامة ره
في النهج لكن الخلاف في كون هذا امتناعا بالعرض لا ولا دخل له بهذه المسئلة
فتدبره حمل الكلام على جواز التكليف بالمحال بالعرض على انه يجوز التكليف بالممتنع بالعرض
على انه يجوز التكليف بالممتنع بالعرض على مذهبه اي ما صار ممتنعا من خارج لا
من جهة المكلف اذ عنده ان هذا ليس ممتنعا والا لو كان مرادهم هذا
فليس ما ذكره مذهبا ثالثا بل هو مذهب العدلية بعينه مع انهم اعتقدوا
انهم فرقة ثالثة كما يظهر من كلامهم فلذلك الطلب فتامل يعرض المص بهما اما انه
لا يجوز التكليف بالمحال اصلا لا الذاتي ولا العادي او يكون ساكتا عن الذاتي فقط ولم يتعرض
للعادي فان رجح الشارح بان دليلهم لا يدل الا على عدم جواز التكليف بالمحال الذاتي والمحال
هو من الاشاعرة والكلام في جواز التكليف بالمحال مطلقا والكار التكليف نسبته
ذلك الى الاشعري في العادي الظاهر بعيد ومكابرة جدا انكاره جواز التكليف بالمحال
العادي وحمل ما نقل عن الاشعري الله عليه رجح الدول ما هو بعيد جدا ان يكون قائلا
بجواز التكليف بالمحال العادي ولم يتعرض له بهما اصلا اذ ليس ام الذي يحتاج الى البيان
كما لا يخفى والسيد ذكره في المبادي ان الامكان المشترط ان يكون مما يتصور
له عادة عنه وقته وهذا يدل على انه يمنع من التكليف بالمحال العادي الظاهر لا يكون
على سبيل التنزل والمماشاة مع المعتزلة وايضا جعل مبحث الشبهة القول بجواز التكليف
بالمحال الى الاشعري انه كما يحكي وبالجملة شيء من الاحتمالين لا يكون بعيد والله يعلم والحق هو مذهب
العدلية لانا قد بينا ثبوت الحسن والقبح العقليين وان القبيح محال عليه تعالى
وبعد ذلك نقول ان التكليف بالمحال قبيح اذ لا شك انه لو كلف احد احدا بالجمع

لكن يحصل ... زعم ... ما قالوا ان الله تعالى كلف ... بالايمان ... لكن ما ثبت ... منهم العلامة اه ... منه

كون الاستدعاء فرعه والدليل لا يتم بدون اخذ كون المبدأ منه بل يكون مبينا
بالاستدعاء الحصول فلا استدراك لكنه الشيخ يقرر الايراد واما ما افاده بعض
الفضلاء من انه لما كان غرض المستدل بيان استلزام التكليف بالمح تصور وقوع
المح لا تصور المح مطلقا فلا بد له من بيان ان التكليف هو استدعاء الحصول والوقوع
حتى يلزم تصور وقوع المح بالمعنى الذي ستعين ولو لم يكن التكليف طلب الحصول او الوقوع
لم يستلزم تصور المح واقعا وهو ظاهر هذا ما نعني ان المعنى الذي يستلزمه تصور وقوع
المح هو تصوره بماهيته لا بوجه ما كما سيذكره ولا يتوقف على الاعاده بل ان يدعى ان
الاستدعاء حصول الشيء فرع تصوره بماهيته او يدعى ان طلب الشيء فرع تصوره بماهيته
وليس الثاني باخفى من الاول كما لا يخفى وعلى هذا حديث الاستدعاء الحصول مستدرك
اذ يكفي ان يقال لو صح التكليف بالمح لكان مطلوبا والثاني باطل لان طلب الشيء فرع تصور
وقوعه ان تصوره بماهيته على ما حمله هذا الفاضل ولا يمكن تصور المح بماهيته لان ذاته
منافية لثبوته فكيف يحصل في الذهن نعم على ما ذكره المحشي من معنى تصور الوقوع لم يكن
مستدركا على ما ذكرنا فتامل وتمام تحقيق ذلك ووجوه فساده الشارع
لانه تصور اي وقوعه لتصور اي ذلك المستحيل يدل على ان ما الممكن اصل
وجوده هذا الكلام لكن الكلام في كون شيء كذلك فافهم قصدت ب
الوجه اليه اراد بانت ب الوجه الشيء المتعلق الموجود في او جبه المح وفي
غير النسبة التقييدية الى وجود المح كما لا يخفى ولو سلم حصول ادراك ان
تصور المح الموجود او وجود المح تصور على ملته او جزء احدهما ان ينسب العقل الوجود
اليه ويتصور هذا المفهوم التقييدي اي وجود المح او كون المح موجودا ولا يلزم ان
هذا ليس بحوث فانيهما ان يتصور المح بعنوان انه موجود في الواقع ان يتصور المح
الموجود يعني الذي بان يعتبر ويفرض الشيء موجود او محالا في نفس الامر وهذا

التصور

المتصور ابتداء ليس الا تصوره ثم حمله عليه تصوره موجودا في نفس الامر او يكون المتصور
بحيث لا موجودا في نفس الامر ولا شك ان هذا التصور محال لا يمكن تحققه لا يمكن كون
يكون محالا وموجودا في نفس الامر هذا والظاهر ان المحشي اراد بالمعنى الذي حكم بكونه غير
محال هو الثاني وبالذي حكم بكونه محالا الثالث وبما قررنا ظهر انه بعد التسليم يكفي
ان يق لا يلزم تصور المح الموجود الا على المعنى الاول وهو غير مح وبعد التنزل عنه
يمسك بما ذكره المحشي فتامل وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته هذا اذا
اريد تصور الشيء على خلاف حقيقته ان يتصور مثلا المح ولا يكون المتصور
في الواقع المحال فيلزم ان لا يتصور المحال فلا يجوز طلبه او ان يكون المتصور محالا
او غير محال اذ ظ ان ما يكون فيه ليس من هذا القبيل اذ ليس المتصور الا المح الله
اعلم لها ليس له وان اريد ما يشمل ذلك فنسلم انه تصور الشيء على خلاف حقيقته
ولا محذور فيه فلم لا يكفي في الطلب فتدبر والنص اللازم منه على تقدير عامة
ان اراد ان اللازم منه عدم جواز تصور المحال متصفا بالوجود ولكن لم
لا يجوز ان يتصور بوجه اخر وهو يكفي في الطلب مع ان العبارة لا تلائم
ما عليه ان المستدل يدعي ان الطلب لا يمكن بدون تصور الشيء موجودا فيسابيا
والا اراد ان على منع ما يدل عليه قوله وذلك كاف في الطلب في توجيه الايراد
الاول الذي ذكره من ان الطلب انما يقتضي تصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه
لا تصور الشيء بعنوان الوجود والفرق بينهما ان المراد بالاول تصوره بكنه
الحقيقة وهاهنا تصوره بوجه ما على ما وقع له كما لا يخفى وان لم يكن بناؤه على منع
ان تصوره بوجه اخر لا بعنوان الوجود لا يكفي في الطلب وان اراد ان اللازم منه
على تقدير التسليم هو ان لا يتصور حقيقة المح وحقيقته متصفة بالوجود لان حقيقته
تمنع من الوجود ولكن لم لا يجوز ان يتصور بوجه ما وهو يتصور متصفا بالوجود او تصوره

بوجه ما لا ينافي تصوره موجودا وهذا يكفي للطلب فقد ان الظاهر ان المفروض في
هو علم المكلف بكونه محالا اذ لو لم يعلم فلا ريب في جواز التكليف به ونحن نقول اذا علم كونه
محالا لا يمكن وجوده فلا يمكن تصوره موجودا سواء تصوره بوجه ما او بكنهه الحقيقي ولا فرق
بينهما اصلا واذا لم يمكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على زعم المستدل له
ومما يحقق ما ذكرنا ان الامتناع ليس للازم لشيئنا بالمعنى الاخص فيجوز ان يتصور حقيقة
الشيء ولا يعلم كونه ممتنعا والطلب فلا بد من فرض العلم بكونه ممتنعا ولا فرق بين
تصوره بالكنه وبالوجه فتأمل   مثل تصور الاربعة الى بحر منقسمة اي في الواقع
فان كل ما هو فرد في الواقع ليس باربعة فلا يمكن ان يكون المتصور لنا اربعة وجودا
في الواقع وهذا لا ينافي انه اذا توهم الاربعة بدون الزوجية كانت اربعة و
ان كانت لا يمكن ان يكون موجودة في الخارج بدونها والحاصل ان مراد الشارح
انه اذا تصور ام لم يكن في نفس الامر وجاز ان يكن المتصور اربعة ومرادهم انه
اذا توهم رفع الزوجية عن الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون المتوهم اربعة
ولا منافاة بينهما وهو حق لكن في تحقق الفرق الذي ذكروه بين الذاتي واللازم
الخارج اشكال لانه اذا توهم رفع احد اجزاء الاربعة ايضا لا يلزم ان لا يكون
الاربعة اربعة والحاصل انه لا يمكن ان توجد الاربعة موجودة في الخارج بدون
احد اجزائها واما اذا توهمت بدونه فيكون اربعة لكن اذا تصورت
على خلاف ما هي عليه فلا فرق بين الذاتي واللازم الخارج بهذا الوجه الا
ان يكون مرادهم انه اذا تصورت الاربعة في نفسها بدون الزوجية
ان اعتبرت الاربعة من حيث هي بدون الزوجية فهي اربعة واما اذا اعتبر ثلثة
اجزاء من الاربعة فقط بدون الجزء الرابع فلا يكون ذلك المتصور اربعة
بل ثلثة وهو بعيد فتأمل   قد كنت اما اولا فانه لا يقال ان الشارح اورد

... الذي مع ما ذكره ... من تصور اجتماع الضدين وظاهر انه توجيه في مقابلة ولا توجيه عليه
الايراد الاول لظهور انه من المستحيل الذي يكون وجوده مطلقا محالا ولذا
اذ ليس الغرض في هذا المقام الاستدلال بل دفع السوال اذ لا يخفى على المتأمل ان كلام
شارح الشرح يدل على انه حمل ما ذكر المستدل من انه لا يمكن تصور المستحيل امتناع على ما ذكره
الشيخ من انه لا يمكن تصوره بماهيته وحمل جواب فان قيل على الطريقين
اللذين ذكرهما الشيخ لتصور المستحيل اذ لو لم يحمله عليه لكان يعرض لتوجيه الاستدلال
والظاهر انه في دفع السوال ان المدعى هو امتناع تصور المستحيل على وجه كذا
فلا يتوجه السوال عليه كما فعله المحشي وهذا ظاهر على من له ذهن قويم وعلى
هذا يتوجه عليه الايراد ان لم لا يكفي وما قررنا ظهر لك ما افاده بعض الفضلاء
من ان هذا التحقيق مستدرك الورود وبين عدم المحشي لم يتسابق الجواب وبين تقرير شارح
الشرح مدفوع بان شارح الشرح ادعى انه اصل للطلب ان المحال ممتنع تصوره
الا باعتبار من الاعتبارات على ما علمت ومع ذلك يتوجه عليه ان هذا انما هو
في المستحيل الذي يكون وجوده مطلقا محالا لا مطلقا كما هو المدعى ههنا وايضا
اذا عرفت انه يمكن تصوره بوجه ما فهو كاف للطلب على ما افاده
المحشي واما المحشي فلو ادعى ان المحال يمتنع على وجه الثبوت ولا بد في الطلب منه
وظاهر انه لو سلم تم في جميع المستحيلات فلا يتوجه الاول والايراد الثاني ايضا
ليس في مقابلة كلامه لو علمه ايرادا ومن ان ما ذكرت انما يدل على انه لا يمكن
تصوره بكنهه على وجه الثبوت فيجوز ان يكون يتصور بوجه ما فيتصور مطلقا
كما اورده المحشي سابقا ولا دخل له بهذا الايراد ثم ذكر في دفع السوال ان ما بيناه
ما ذكرت من تصور اجتماع الضدين باطل لانه لا يمكن تصوره بل انما يتصور
اجتماع المتخالفين ويحكم بتغييره عن الضدين وظاهر انه في هذا المقام لا يتوجه عليه شيء من الايرادين

فتدبر باعتبار انه لا يوجد شيء في الخارج ان اي شيء لا يوجد شيء هو نفسه وهذا النوع
اعتبار له ولا يعرف اذا كان المقصود هو انه لا يمكن تصوره بماهيته بل باعتبار ما يكون من بعض
طرق تصوره بالوجوه المذكورة مما لا وجه له اذ يتصور بوجه اخر ايضا الا انه يكون
على سبيل التمثيل فتدبر   واما ما ابعا فلان الظاهر ان شارح الشرح حمل ما ذكره
الشارح قبل السؤال على الطريق الثاني الذي نقله عن الشيخ وما ذكره بعده على الاول
لا خلط لا يقال لم حمله على هذا الوجه حتى يكون في كلام الشارح خلط وهلا حمل
على ما ذكره المحشي اولا على ما ذكره المحشي الجديد حتى يكون فيه خلط احد الوجهين بالاخر على
ما اعرف به نفسه على ان ذكره الوجهين في المواقف مما يحمل على حمل كلامه ههنا
عليهما لانا نقول نعم كلام الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب قد تصدى بعض
الفضلاء لدفع الاضطراب وبيان الجواب على ما يزول عنه الارتياب
فقال حاصله ان التصور المستحيل على وجهين احدهما تصوره على وجه الكنه بان يتصور
المحال بعده ومستحيل وليس في الواقع وامثالها وهذا التصور ليس بمستحيل كتصور اجتماع
الضدين منفيا بمعنى انه يتصور نفي الاجتماع عن الضدين وسلبه عنهما وهذا معنى تصوره
اجتماع الضدين منفيا في نفسه لان عدمه في نفسه على عدمه الرابطي كما ان وجوده
في نفسه ليس الا وجوده الرابطي كما هو شأن سائر المعاني التابعة للغير وهذا لا يستلزم
الا تصور الاجتماع المطلق وتصور الضدين والحكم بنفيه عن الضدين وشيء من هذه التصورات
غير ممتنع وهذا بالحقيقة ليس تصور المحال بل العرض حقيقة والثاني تصور المحال على وجه الثبوت
ومعناه ان يتصور حقيقته وماهيته المحصلة بان ينتقش تمام حقيقة المحال في العقل كتصور
الضدين المجتمعين وهو معنى تصور اجتماع الضدين موجودا في نفسه وهذا التصور هو
الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه لتصوره على خلاف ماهيته وعبر عنه بتصور وقوع
المحال وتصور المحال مثبتا لا ما ذهب المحشي الشيرازي في تفسير الدليل المركب التقسيمي من الاثباتي

وفي الضدين المجتمعين كما لا يخفى ... ما يرجع الى الحكم الضدين لا يخفى ... الاجتماع بينهما بعد تصور الضدين ولتصور الاجتماع المطلق وعلم بامتناع الجمع بينهما وهي منها ليس حال ...

والوجود

والوجود فاورد عليه ما اورد وتعجب انه عدل بيان الجواب كما قرره
لم يلتفت الى انه لا يكون مطابقا لتقرير الدليل اصلا على ما فهم لان مبناه على
ما فهم من الدليل على انه يمكن تصوره بماهيته المحصلة لكن لا يمكن تصوره المركب التقسيمي
دون الوجوه في الواقع ومبناه وبيان الجواب على انه لا يمكن تصوره حقيقة بل
منفيا وهو ليس تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات وبعد اتيته
ما قال في السؤال فمدار الجواب على تخصيص التصور الذي يدعي الدليل امتناع
تصوره بماهيته المحصلة حقيقة وليس المدعي امتناع التصور المستحيل مطلقا حتى على
النفي فانه الذي ليس تصوره حقيقة بل التصور وجابه فما ذكره المعترض وهو انه كان
تصور المحال على وجه النفي لا يضر المستدل فما قبل السؤال وبعده كلام واحد مناط
الفرق بين تصور المحال على وجه الثبوت والنفي لكن بين في السؤال طرفي تصور اجتماع
الضدين منفيا ومعناه انه كلام رفع بمقام ثم فرع على ما افاد فما قاله
شارح الشرح من ان ما ذكره في السؤال طريق تصور المحال على وجه التشبيه وما قبله طريق النفي
والشارح خلط بينهما ليس غرض الشارح من تصور المحال منفيا الطريق الذي المنقول
من الشيخ بل غرضه ما ذكره في السؤال وعبر عنه بتصور المحال منفيا وكذا ما ذكره المحشي
في توجيه ما قبل السؤال اذ مدار الجواب على الفرق بين تصور المحال منفيا وبينه
مثبتا وان الذي لزم ههنا تصوره منفيا بالمعنى الذي ذكرنا وليس مناط الفرق بين
تصور ماهية المحال من حيث هي وبين تصوره من حيث هي ثابت وكذا ما ذكره اولا
لعدم انطباق السياق على ما قبله لان مبنى الامر في السؤال ليس على ما يحكم اذا
لم يتصور اجتماع الضدين كما توهم بل مبناه على ما اذا لم يتصور اجتماع الضدين مثبتا
بل منفيا ففيه بيان لكيفية تصور اجتماع الضدين منفيا على ما حررنا سابقا
فانطبق ما ذكره في السؤال على ما سبق عليه وكذا ما ذكره ثانيا لان الاجتماع كما هو

كما في قولنا المعدوم ما في نفس الامر وجوده الرابطي فيقتضي ثبوت الاجتماع في نفس الامر ثبوت
الاجتماع للضدين ولا يخفى عليك ذلك فالمراد بالثبوت في الاول والاخر هو الثبوت في نفسه
لكن لما كان ثبوت اجتماع الضدين في نفسه هو ثبوته للضدين صرح به آخرا فظهر ان كلام
الشارح المحقق خال عن الاضطراب المتوهم وما ذكره المحشي في غاية التوجيه تكلف مستغنى عنه
ومنه من ضعيف الكلام انه لا يتوجه على الدليل بعد تحرير الجواب وتوضيح المراد من الدليل الا
الايراد الثالث الذي اورده المحشي الشيرازي على الدليل واشار اليهما ولا يتوجه على الايرادين
الاولين المبنيين على ان المطلوب المركب التقييدي بهذا الملفوظ كلام وفيه اما اولا
فلان حاصل الجواب على هذا الوجه ان المدعى هو ان تصور المستحيل ممتنع مستحيل لا باعتبار
من الاعتبارات وفيما ذكره السائل تصوره باعتبار ما والاعتراض لا دخل له في الاحكام
حديث النقض والاثبات اصلا اذ ليس معنى التصور مثبتا هو التصور بالكنه ومنفيا التصور
بالوجه وهو ظاهر وليس الا التصور مثبتا مستلزما للتصور بالكنه اذ يمكن ان يتصور اجتماع الضدين
مثلا باعتبار انه معنى مغاير لارتفاعهما وهذا النوع اعتبار له اذ تصور اجتماع الضدين
على طريق السلب من غير حكم عليه وليس الا التصور منفيا فما لا يتصور الا بالوجه اذ يحمل ان التصور
الخ مهمله ولكم يكون بعده وما فالتعبير عن التصور بالمهمله وبالوجه بالتصور مثبتا ومنفيا
والقول بان تصور الخ يمتنع لا منفيا ممالا وجه له واما ثانيا فلان كون اجتماع الضدين
مثلا ثبوته في نفسه عين ثبوته الرابطي وكذا عدمه في نفسه عين عدمه الرابطي فاسد وان زعم
لزوم ضرورة التغاير بينهما نعم هما متلازمان بهذا ولا يتوهم ان هذا التلازم
يكفي لتوجيه الكلام لان ثبوته الرابطي في نفس الامر ملزوم لثبوته في نفسه وعدم
لعدمه واما تصوره منفيا ان بالنفي الرابطي فلا يستلزم تصوره منفيا بالنفي في نفسه
ولا عدم تصوره مثبتا بالثبوت في نفسه فلا يكفي لتوجيه الكلام فافهم واما
ثالثا فلانه يتوجه على الدليل على هذا التقرير انه لو تم لدل على انه لا يمكن ان ينتقض فرد كذ

فقال

الخ [illegible] ذاته ياتي عن ثبوته ولا يدل على انه لا يمكن تصور مفهوم المستحيل كمفهوم
اجتماع النقيضين مثلا فلم لا يكون ان تصور مفهوم اجتماع النقيضين مثلا وطلب ارادة واما
رابعا فلانه يتوجه عليه ما اورده المحشي اولا على شارح الشرح من ان هذا انما يتم في المستحيل مطلقا
لا في الخارج فقط كما هو المدعى بهما اذ المستحيل الخارجي ممالا ثبات ذاته عن ثبوته في الذهن فلم لا يكون
ان تصور ماهيته واما خامسا فلانه على هذا التقرير للدليل يكون توسيط الاستدعاء
الحصول مستدركا مع انه يعتقد انه لا بد منه كما سبق مفصلا فتذكر واما سادسا
فلانه على هذا التقرير لا يمكن توجيه السؤال الذي كتب تتوجه في مقابلة الدليل ويكون
معارضة السؤال الاول وينطبق عليه الاجوبة كما يظهر بالتامل وسيجئ تمام تحقيق ذلك
انشاء الله تعالى واما سابعا فلان حاصل ما ذكره المحشي في توجيه الجواب هو ان المدعى
انه لا يكون تصور المستحيل مثبتا وههنا تصور حصل المهية بدون الثبوت فلا يناقض
مدعانا وهذا هو الجواب الاول على انه فيما ذكرتم لم يتصور المستحيل بل تصور
الاجتماع المطلق ونوع الضدين والاجتماع المطلق ليس بمستحيل فلا يناقض ما ادعينا
من انه لا يمكن تصور المستحيل مثبتا اذ لم يتصور فيه المستحيل اصلا فضلا عن تصوره مثبتا.
وظهر ان كلا منهما موجه مطابق لتقرير الدليل فما ذكره من التعجب وبما قررنا
ظهر حال ما ذكره من التوقعات والعجب انه حمل كلام شارح الشرح على ما هو الظاهر من
تطبيق ما قبل الشرح على طريق النقض وما بعده على طريق المنع ولم يشر الى انه
يندفع الايراد الرابع للمحشي كما ذكرنا مع شدة اهتمامه بدفع ايراداته وتطويل الكلام
فيه فافهم ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا في دفع الايراد الثالث للمحشي هنا كاف
ههنا اذ المستدل على ما ذكره يدعي انه لا يمكن تصور المحال بماهيته لان ماهيته تنافي ثبوته
مطلقا والظاهر انه يرد عليه انه يمكن تصوره بوجه ما وهو كاف في النقض فما ذكره
ورود الايراد الثالث ههنا صحيح لكن لا يرد عليه هناك كما علمته فتامل

و حاصله ان المستاذ هذا اه بعد او ان كان محل كلام المحقق والشارح

غير بعد لكن الجواب حق مستغن ان يحمل عليه لا يقال انه اذا فرض السوال فحاصله

ثبوته في الذهن اليس محالا لا كاجتماع الضدين مثلا كيف يجري هذا الجواب او لا فلانه

لا يمكن فرض السوال هذا اذ يلزم منه فرض المتناقضين اذ فرض كون ثبوته في الذهن محالا

والاستدلال على ثبوته في الذهن وظاهر انه مغالطة واما ثانيا فلانه كما يصح ان

المستحيل على هذا الكون هو الفرد ولم يتصور والثابت هو المفهوم وهو غير

مستحيل او يقال ان الثبوت الذهني على كونه على ما حققه السيد الشريف في بعض حواشيه

والمستحيل انما هو ثبوت اجتماع النقيضين مثلا على احد النحوين الذي شبهه الوجود الخارجي

في كونه منشأ للآثار وهو بهذا النحو غير متصور اذ لم يكن له ثبوت بهذا النحو المتصور

انما هو ثبوته على النحو الآخر وهو بهذا النحو غير مستحيل فتامل وقال شارح الشرح ان

الجواب الاول معارضة ولا يتوجه ابدا اذ حاصل السوال دليل المخالف وما طلبه

فحاصله ان المستحيل هو الخارجي ليس هو الذهني وهو غلط والمتصور هو الذهني لا

الحاصل في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب

عدم التصور وان المتصور هو الذي حصل في العقل صورته لا هو نفسه قلنا

انما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر اذ لو كان وجه

نظره ان المستحيل لا يكون له صورة ذهنية خارجية ولا ينافي ان يكون له صورة

في العقل ثم لا يخفى ان المعارضة متوجهة سواء جعل السوال دليل المخالف او جعل

معارضة على ما ذكره شارح الشرح وتبعه المحشي لانه يكون دليلا على ان المستحيل

ثابت في الذهن فيحتمل في مقابلة الاستدلال على انه غير ثابت فيه فقوله ولا يتوجه اه لا اتجاه

له وهو ظاهر والصواب لا يخفى ان مبنى هذا الجواب على هذا التقرير على مغايرة الماهية

الذهنية وهي ذهنية او لو كانا واحدا يلزم ان يكون الخارجي الممتنع متصورا بهذا

وبالجملة ما نظر ان ما افاده بعض الفضلاء في تقرير هذا الجواب بعد جعل

الجواب الثلاثة مبنية على القول بمغايرة الماهية الذهنية والخارجية بالذات

كما هو راي بعض من المعاصرين حيث حكم ان الماهية الذهنية غير مستحيلة الثبوت

في الذهن فالثابت في الذهن لا يكون مستحيلا والماهية الخارجية هو المستحيل وهو

غير ثابت في الذهن فلا يكون المستحيل ثابتا في الذهن فالمستحيل غير ثابت والثابت

غير مستحيل انتهى قريب جدا مما ذكره شارح الشرح ويرد عليه البطلان

المذكور في شرح الشرح لانا لا نسلم ان الخارجية غير ثابتة في الذهن اذ الثبوت

في الذهن اعم من ان يكون ثبوته بنفسه او بصورته وبهذا يحقق البطلان

والجواب الجواب وفيه نظر فتامل لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية

يمكن ان يكون مراده ان الحكم ليس على المفهوم بل على الفرد كما اشعر به قوله

بل على ذات الممتنع وهو غير ثابت في الذهن بل الثابت في الذهن انما هو المفهوم

فلا يلزم الحكم بالاستناع على ما ليس بممتنع ويندفع ما اورده المحشي كما لا يخفى

اللهم الا ان يجعل اه قصد لا يخفى ان اللازم في الطلب هو تصور ثبوته

الخارجي وبهذا لم يحصل ذلك لان حكم الذهن على الخارجي يستدعي تصوره

الخارجي وبهذا ليس الحكم على الخارج لانه يلزم تصور الامر على خلاف

حقيقته فيكون على الذهني فلا يستدعي الا تصور الثبوت الذهني وهو لا يكفي

في الطلب فلا يكفيكم فلا تغتر بما ولا تغتر ما فيه من التكلف والتعسف

والصواب ان يقال قوله لست اشعري انه اذا لم يصح الحكم على المحال بالامتناع الخارجي

اي لا يمكننا هذا الحكم مع قطع النظر عن كونه صادقا او كاذبا فكيف نحكم

ونقول ان اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في الخارج ممتنع وهذا عجيب

نعم لو قيل انه لا يصدق هذا الحكم بناء على انه اذا لم يكن للمستحيل ثبوت في الخارج

وما ذكر بعد تسليم ان الحكم على المفهوم لعدم ان الحكم انما هو بالامتناع الخارجي فحصل اليعيان انه لا يستدعي ثبوت المحكوم عليه في الخارج لا يتم ان لا يمكن لهذه

لكنه ... الامتناع الخارجي لان ثبوت شيء لشيء فرع ... تسليم ثبوت المثبت له ... لكن

بعد ما ورد ان لم يكن الحكم صادقا لم يثبت ثبوت المستحيل على ما ذكره السائل لكان ان ردوه

لكن يرد عليه ان الحكم بثبوت الامتناع الخارجي للمستحيل بعكس طرف الثبوت ...

بل الذهن لا يعقل الا الثبوت الذهني للمستحيل فيبطل سند المنع ولكن نعلم صدق الحكم

الثبوتي على المستحيل بالامتناع فيكون الحال كما قلنا انه يصح سنده لانه فانهم وقال

بعض الفضلاء ان خلاصة الثالث انه على ما ذكرتم من ان الذهني يكفي ...

الحكم بالاستحالة عليه فكان الحكم بالاستحالة والامتناع على الامر الخارجي فلا يكفي في

صدق هذا الحكم ثبوت المهية الذهنية لان حكم الذهن على الخارج لسند ثبوت

المهية الخارجية للمستحيل لانه هو المحكوم عليه وقد ذكرنا ان ثبوت المهية الخارجية

ممتنع في الذهن لانه تصور الامر على خلاف مهيته فثبوت المهية الذهنية للمستحيل

لا يكفي في صدق الحكم لانه تصور الامر على خلاف مهيته فثبوت المهية الذهنية

للمستحيل لا الى على المستحيل فلا يثبت مطلوبكم من ثبوت المح فاذا لم يتم معارضتكم

فلا يضرنا انتهى ويمكن ان يورد عليه ايضا انا نعلم قطعا صدق الحكم الثبوتي على

المستحيل بانه معدوم في الخارج مثلا فيبطل ما ذكرتم ويثبت ما ذكرنا فتامل ثم

قال ره والكل ضعيف لان التحقيق ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن

والموجود الذهني عين الخارجي وان الثبوت الذهني لا ينافي الاستحالة الخارجية

وان المحكوم عليه بالاستحالة هي المهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجي

فالجواب الملائم لتقرير الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي في التكليف

لان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء وجوده في الخارج فلا بد من تصور وجوده

الخارجي كما قاله المعترض لقوله وذلك كاف في طلبه فقط والجواب على النهج

المذكور في الشرح وان امكن حمله على هذا الجواب كما فعله المحشي الشيرازي الا انه لا يلائم

قوله

... لكلامنا اولا على اصل المنع والاحتمال ادخل كان ... بطلان الاستدلال بل علمنا ... القطع والجزم ليستقيم الدليل المصدر بان قيل منه

واما الجواب الثالث فمورده الفاضل لا موافق لتقرير المحشي فلذا لم يذكره منه

١٩٩

ان المص ... الخارجي ... يستحيل لتطرق المنع واللزوم فانه يشعر بان كون ...

... لا يلزم من معارضة الخصم كما حملنا الجواب عليه اولا فتامل فان الكلام

على كل من التقادير لا يخلو عن قصور وسوء انتهى ولا يذهب عليك ان حاصل الدليل

على ما قرره هذا الفاضل هو انه لا يمكن تصور المستحيل بمهيته لان مهيته تنافي وجوده

فكيف توجد في الذهن على ما عرفت وظاهر انه لا يتوجه عليه السؤال الثاني على الوجه

الذي حمله المحشي اذ كون المح ما يصح تصور ثبوته الذهني ليس في مقابلة اصلا نعم هو في

مقابل الدليل على التقرير الذي ذكره المحشي الذي بناؤه على استحالة تصور ثبوت

المح كما لا يخفى ويمكن ان يوجه السؤال بوجه اخر بان يقال ان المح يحصل مهيته في الذهن

لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم مثلا وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه

فيلزم ان يكون لمهية المح ثبوت والا فليس في الخارج فهو في الذهن فثبت ان مهية

المح حاصلة في الذهن فينافي ما ذكرتم وهذا توجيه حسن لا تكلف فيه وعلى توجيه

السؤال في مقابلة الدليل على تقرير هذا الفاضل لكن لا يخفى ان ما ذكره من الجواب

الملائم لا يكون في مقابلة اصلا بل هو انما ينطبق على تقرير الدليل والسؤال

على ما اورده المحشي وكان هذا الفاضل غفل عما ذكره في تقرير الدليل بالكلية

هذا وانت خبير بان تقرير السؤال على هذا الوجه الاخير قوي لا يندفع

الا بارتكاب انه لا يمكن الحكم الثبوتي على المستحيل وان الحكم بالامتناع وامثاله

يرجع الى احكام سلبية ولا ضرر فيه فتدبر   اما الاول فان يقال اه

والحاصل ان عدم القدرة قبل زمان الفعل لا يستلزم كونه غير مقدور

اصلا حتى يكون التكليف به تكليفا بالمح وانما يلزم ذلك لو لم يكن القدرة

حال الفعل ولم يقل به احد هكذا ينبغي ان يتكلم ههنا وسيجيء تفصيل القول

فيه ان شاء الله تعالى   فالتكليف لا يتعلق الا به لانهم معنى تعلق التكليف

بالكذب اصلا اذ لا معنى للكذب الا الارادة العبد مقارنة للفعل وليست مؤثرة فيه وذلك

الارادة ليست بقدرة العبد بل خالقه مرجح بارادته تعالى فامتنع تكليف العبد بالكذب قال

الشارح وهو ح غير مكلف ممنوع بل الحق كما ذهب اليه الاشعري تعالى التكليف بحال

الفعل الصادر حقيقي كقول بعد ... والله تعالى   الشارح وان امتنع لغيره وقد

ظهر مما عرفته سابقا ان ليس ممتنعا بالغير الصادر على كون المذكور التكليف به اذ ليس علمه تعالى

سببا للامتناع بل امتناع الامكانات من جانب المكلف وعلمه تعالى تابع له والا صرف

التكليف به هذا او اعلم هذا ان قول الشارح وان امتنع لغيره من علم اه لا لوافق

قوله   التحقيق فتامل   وانت خبير بان مجرد كون التصديق اه وذلك بان تعلق التصديق بعدم

التصديق يستلزم عدم التصديق او لو وقع منه لم يلزم ان يكلفه بالتصديق بما يخالف الواقع و

هو مح عليه تعالى وح لا حاجة الى توسيط العلم بهذا غاية توضيح كلامه وفيه تامل اذ على

هذا لا بد من التمسك بانه تعالى لا يكلف بالتصديق بما يخالف نفس الامر ومع توسيط العلم لا حاجة

اليه فهذا لا يوجب اسقاطه والظاهر انه لا تعارض في كلام شرح الشرح بذلك فتامل

اقول لا يخفى ما فيه الا وضح في الدلالة عليه ان يقال انه بدون توسيط العلم لا يمكن

اثبات استلزام التصديق بعدم التصديق لعدم التصديق اذ كونه لم ينفك عنه وليصدق بعدم

التصديق ومراد المحشي ان ... هذا الدليل ان في تقريره تطويلا وزيادة لا يحتاج

اليه فافهم   بيان الاستلزام اه او يقال انه عبر عن عدم التصديق بالكذب لان

حصوله ههنا في ضمن الكذب كما افاده بعض الفضلاء   اقول يمكن ان يكون

عنه اه ويقرب من هذا ان يقال انه ظاهر ان المراد بلا يؤمنون انهم لا يؤمنون

بشيء مما جاء به النبي صلى من حيث انه جاء به النبي وح نقول انه مكلف بالتصديق بعدم

التصديق من حيث انه جاء به النبي فلم يكن من حيث قيد التصديق لتصديق معا اذ هو مكلف

بالتصديق بجميع ما جاء به من حيث انه جاء به وهذا امر جلي وهو مستلزم لعدم التصديق

حيث انه جاء به ... يستلزم المح واجاب بعض الفضلاء عن الشبهة على هذا التقرير بانه

لا نم ان ابا جهل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي فان هذا التكليف

تكليف مترتب على عدم ايمانه من التكليف بالخبر به والاسلام فانه لما امر ان يسلم

لم يؤمن لما لم يؤمن قاطع الخبر به وليس المراد انه قطع الخبر به من حيث انه جاء به

النبي كيف والاتيان بها من نوع الحكمة يستلزم الاعتقاد بالنبوة وح لا يلزم

عليه الخبر به فكذا ههنا التكليف بالتصديق بعدم التصديق مترتب على عدم التصديق

بالنبوة وح ليس التكليف به تكليفا به من حيث انه جاء به النبي كيف ولو صدق به

من نوع الحكمة لم يكن عليه هذا التكليف وضعفه ظ اذ ظاهر ان التكليف بهذا

التصديق تكليف به من حيث انه جاء به النبي كيف وليس طريق اولا حيث بهذا

التصديق والفرق بينه وبين الخبر به واضح والظاهر على هذا انه يقول بكونه غير

مكلف بالتصديق المذكور اصلا اذ ما ثبت انما هو تكليفه بجميع ما جاء به النبي

من حيث انه جاء به فاذا لم يكن هذا من تلك الجملة ولا دليل من خارج يدل

على التكليف به يلزم القول بعدم كونه مكلفا به اصلا وهذا مع انه خلاف ما صرح به

كان الزام مشكل جدا اذ كان قول هذا الفاضل مما تامل فيه في ذيل ما نقلنا

اشارة الى ذكر من الوجهين او احدهما فتامل   مستلزم لعدم التصديق

عدم الايمان فعلى هذا التقرير يلزم التكليف بالايمان وبعدم الايمان

فيلزم التكليف بالنقيضين وفي التقرير السابق لزم التكليف بما يستلزم النقيضين

فلا تغفل   واقول يمكن تقرير الدليل اه الفرق بينه وبين سابقه انه

ههنا ذكر بعدما بين استلزام التصديق بعدم الايمان لعدم الايمان قال فهو

مكلف بالملزوم ايضا فيلزم التكليف بالمقتضى الايمان وعدمه

وههنا حذف بيان المقدمة قال فهو مكلف بالايمان وبما يستلزم عدم

٢٠٠

لا يخفى ان هذا الايراد ... على المحشي ... ان مذهب الاشعري ... فافهم

للايمان بعدم التكليف بالتي وبالتسليم نقيضه فتدبر واعلم ان الجواب [illegible]
تلك التقادير ان التكليف بالمحال هما التكليف بالمحال الذاتي ومن جانب المكلف لان علم [illegible]
سبب للتكليف بهذا اذ لو امن لم يكن مكلفا بهذا التصديق وقد عرفت انه لا محذور في التكليف
بالمحال اذا كان المكلف يستحقه واحال الامر على نفسه فتذكر فان كان مراد الخصم بهم [illegible]
الوفاق والا فلا لام كما ترى فتامل وبهذا الجواب [illegible]
تعالى قل يا ايها الكافرون لا يتجه هذا الجواب اذ قد وقع فيه الامر بالتبليغ وقد
اخبر فيه عن حالهم بانهم لم يعبدوا الله قط لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال
على ما هو الظاهر من سوق الآية وذكره المفسرون ولا شك ان المراد بالعبادة ههنا
هو الايمان لا خصوص العبادات بالمعنى المصطلح فقد كلف بالايمان وبالتصديق
بعدم الايمان وهو مع نحو ما ذكر من المعذرات فالحق في الجواب ما ذكرنا فتذكر وتدبر بل
فليتامل فيه لان الزام سقوط التكليف عن ابي جهل واضرابه مشكل جدا
لا يبعد دعوى الضرورة من الدين في خلافه فتامل   ان الشارح واضرابه لرسوله كما جاء
لنوح قال في الردود والنقود الشبيه باخبار نوح عليه السلام لانه صرح بان الاخبار لم
لا يعقوبه اذ قال لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الواجب ان من لم يؤمنوا ويكونوا
[illegible] ويقرب من هذا ما في شرح الشرح وما افاده بعض الفضلاء ايضا وانت خبير
بان قوله وانذرتهم [illegible] صريح الى النص نعم [illegible] قوله تعالى واوحي
الى نوح وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يعملون وما يتلوه ربما يفرق كون المقصود اخبار
النوح عليه السلام والى ظنه من غير قصد الى اخبار العموم اصلا فاراد التشبيه كانه بهذا الاعتبار
هذا واما ما في شرح العلامة من التشبيه ليعلم ان اخبار نوح عليه السلام مع كونه مؤكدا
بلفظ لن اذا لم يخرج المكلف عن امكانه فاخبار الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه غير مؤكد اولى بان لا يخرجه
عنه فكما ترى فافهم   لان فائدته الابتلاء هذا وان اشتهر بينهم لكن ما [illegible] المنع

التقادير

كانه نقل عن كلام شرح الشرح وبعض الفضلاء [illegible] عما ذكرنا [illegible]

[illegible] لا يعلمون فائدته في بعض المواضع [illegible] مثلا الاجر ان الابتلاء
[illegible] فعلوه فائدة ايضا انما هو الابتلاء في الظاهر [illegible] للمكلف بحجة والله تعالى سبحانه
عالم بسرائر الامور لا يحتاج الى الابتلاء في [illegible] اخبارهم بذلك تكون ان كلفوا
لما عقل لهم في الظاهر حجة ولا يمكنهم ان يقولوا انا لا نستحق العقاب اذ لو كلفنا به لامتثلنا
فتامل وقال الشارح الشرح ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا سواء ورد
الاخبار بانهم لا يؤمنون او لم يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوه او سمعوه ولم يصدقوا
به اما لو صدقوا وعلموا ان الفعل ممتنع منهم البتة لسقط تكليفهم بذلك بالاتفاق
على ما سبق ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماع الآية الدالة
على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم
كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون انتهى وفيه بحث لانهم اذا سمعوا هذا
الخبر من الرسول لزم على معتقدهم من ان فائدة التكليف الابتلاء سقوط التكليف
وان لم يصدقوا به لانهم يقولون لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا
فعلى الاول يمتنع منهم الفعل فيستحيل منهم العزم وعلى الثاني فلا يجب تبعيته
فيمتنع ايضا العزم على امتثال تكليفاته فلا فرق بعد السماع بين التصديق وعدمه
نعم اذا سمع الاخبار من غير النبي ممن يحتمل كذبه واحتمله فيه عنده لا يسقط التكليف
وكانه لذلك قال الشارح بعد علمهم باخباره فالمعتبر هو العلم بالاخبار لا تصديقه
فتدبر   الاظهر في تحرير المسئلة ان ما كان متعذر الشرط في التكليف
حصوله بلا خلاف فالاولى ان يصرح بخروجه عن موضوع هذه المسئلة   لان النزاع انما وقع
فيه قال بعض الفضلاء ان منشا هذا الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط
عدمه ثم قال وانما قيد بالشرعي مع ان التوهم الذي منشاه الخلاف مشترك بين الشرعي
والعقلي لانه لما كان الشرط الشرعي الذي كلام القوم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا [illegible]

قطع النظر عن كونه مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط عدم [illegible]
الشرط الشرعي امكان تخليص المكلف من التكليف بدون الامتثال المطلق بان لا يحصل
الشرط حتى يجب عليه المشروط لانه لا يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي راسا واذا اتى
به وجب عليه المشروط كما في الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به لا لكونه مقدمة
للوجوب فاذا فرضت انه لم يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه
لم يكن مقدمة للوجوب ايضا فلم يجب على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط وان كان به
قبيح جدا ولذا لم يقع الخلاف فيه فتامل وانت خبير بانه لو كان النزاع في
خصوص الايمان وامثاله كان ما ذكره متجها لكنه ليس كذلك بل الكلام فيه فتامل
انت خبير بانه لو كان النزاع في خصوص وامثاله ما ذكره وما ذكره في الشرط العقلي
جار في كثير من الشروط الشرعية التي لم يكلف بها على انهم لم يتفطنوا لذلك كيف
يمكنهم ذلك الحكم في جميع الشروط الشرعية بل يجب عليهم الاقتصار على الايمان
وامثاله اذ لا يجري ما ذكر الا فيه كما يشير اليه كلام هذا الفاضل نفسه حيث قال لما كان الشرط
الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه [illegible] وقال شارح الشرح الذي [illegible] من اصول
الحنفية ان نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع كان مثل وجوب الصلوة
على المحدث ولا الكفار ان دليلهم الثاني الظاهر لا ينطبق الا على الخصوص فالظاهر ان مرادهم
هو ذلك وح ليس بينهم [illegible] فافهم للفعل الذي علة العبارة لا التكليف
من قصور والمراد واضح هذا الفرق ليس على ما ينبغي قال بعض الفضلاء لو اراد
المص والشارح ان الجواز في خصوص تكليف الكافر قطعي والوقوع فيه ظاهر [illegible] في اصل
المراد الجواز والوقوع في اصل المسئلة حتى يقال انه كلاهما قطعيان او قطعية الجواز في امثاله
دليلها انه لو لم يجز في هذه المادة لكان لفقدان الشرط لكن التكليف في
واقع مع فقدان الشرط مثل المحدث وغيره فقط عدم مانعية الفقدان فيجوز التكليف

قوله في مطلق الشرط الشرعي كما صرح بانه [illegible] لا يستقيم ما ذكره اذ ما ذكره في الشرط العقلي ايضا ره

مسلم ان كلا [illegible] افاده محذورا واردا عليهم منه

نعم يرد عليه ان دليلهم الاول في [illegible] البعض بوجوب الصلوة على المحدث وامثاله انه [illegible] الشاعر [illegible] لو كان مذهبهم [illegible] فافهم منه

بمجرد

[illegible] المادة [illegible] فان الدليل في هذه المادة على مجرد الجواز دون الوقوع واما [illegible]
الوقوع فلقوله [illegible] ومن يفعل ذلك [illegible] ما انطبق [illegible] على المتن [illegible] المقالات [illegible] وبعض
المحشين انه كيف وقع منهم الغفلة عن [illegible] المسئلة في هذا المقام وانه على ما قالوا كيف يكون
الدلائل على خصوص المسئلة وانت خبير بان هذا التوجيه ايضا لا يخلو عن بعد ومع ذلك بعد
على ما استدل به على الجواز قطعا في هذه المادة انا لا نسلم انه لو لم يكن جائزا في هذه المادة
لكان لان التكليف مع فقدان الشرط غير جائز مطلقا اذ لو لم يكون خصوص هذا
الشرط مما لا يجوز التكليف بمشروط مع فقدانه الا يرى ان الدليل الثاني
لم [illegible] خصوص هذه المادة نعم انما يدل على ان فقدان الشرط من حيث هو
لا يوجب عدم جواز التكليف بمشروط وهو بعينه الجواز في اصل المسئلة لا خصوص
المادة فافهم وما ذكره من العجب [illegible] لكن الحق ان كلام المص والشارح مشوش
جدا وشيء من التوجيهات [illegible] اولى [illegible] المسئلة
الظاهر ليس مراد الشارح [illegible] انه لا يمكن حمل كلام المص على التفصيل في اصل
المسئلة [illegible] ظهوره في ذلك بل مراده انه يمكن توجيه كلامه بان مراده
من عدم [illegible] في هذه المسئلة خصوص الجواز بل ما يشمل الوقوع ودليله يدل على
قطعية الوقوع فلا [illegible] ان حمل على الوقوع او الجواز والمراد بقوله الظاهر الوقوع
في خصوص المادة ولم يعرض لدليل الجواز في خصوص المادة بل الحاكم بالقطعية
او الظهور راسا ولا شك انه يمكن حمل كلام المص على هذا [illegible] ما يحمل
[illegible] بعض الفضلاء [illegible] الشرح كما
يصح كلام المتن من قوله الوقوع [illegible] وغيره [illegible]
ليس [illegible] وجوب رعاية [illegible] لفظ [illegible]
[illegible] وجوب حفظ [illegible]

[illegible] كلام المص [illegible] كلام الشرح [illegible] الجواز في خصوص المادة [illegible] قطعا [illegible] منه

بلفظ خاص [illegible] العلماء واعترض على بعض الشروح بانه ليس لغويا بل شرعيا او شرعي او حقيقة في الواقع
في اصطلاح اللغة انتهى والظاهر انه لا اشتراط العقلي اشبه لانه اوجب الشارح لفظ الله دون
ما هو موقوف عقلا على كون الهمزة مقدم على اللام بهذا اذ اقتضاء ليس الواجب الا خصوص
لفظ الله ولم يتعلق وجوب بخصوص جزء جزء منها كما هو الظاهر واما لو قلنا بتعلق الوجوب
بلا تعدد [illegible] بكونه شرطا شرعيا فلا تأمل   في اى شبه لا شك ان يكون تقدم
بعض على بعض وذلك لان هذا التقدم امر علم الهيئة بل شرعي مثله فلا يلزم من فرضيتها
وجوبه بهذا او الظاهر انه ليس مراد المص والشارح ان التقدم والهيئة شرط بل مراده
ان الهمزة شرط للام شرعا كما لو لم يأت بها اولا لم يصح الاتيان الا اترى على
ولا يخفى انه لا محل للمناقشة اصلا اذ الهمزة انما هي جزء المجموع لا جزء اللام
والكلام فيه نعم يمكن منع كون اللام واجبا بخصوصه بل الواجب هو مجموع لفظ
الله كما عرفت فتدبر   الشارح لو كلف الكافر بالفروع اه قال بعض الفضلاء
هذا دليل من المخالفين على امتناع هذا التكليف لا لمجرد عدم الوقوع كما زعم شارح
الشرح وتقريره انه لو كلف للزم القضاء والتالي باطل فالمقدم اى وقوع التكليف حينئذ
في [illegible] وهو الظ [illegible] باطل اذ لم يدع الا الاسقاط والتالي باطل بالاتفاق لا
[illegible] لا يلزم الا اسقاط التكليف لا عدم جوازه وهو ظ ويمكن دفعه باثبات
[illegible] ان الصحيح موافق لما قال الشارح حيث امر به ويلزم كون الايمان
به لكونه مما امر الشارع وهو مستحيل من الكافر المنكر له الا ان ظاهر الدليل نفي الوقوع
كما فهم شارح الشرح فتأمل   يمكن ان يقال معنى الاية اه ذكر بعض الفضلاء ان هو لا
ولم نك نطعم المسكين مغني عن [illegible] لانه لو حمل على هذا المعنى لزم التكرار كما لو حمل [illegible] لم نك من
المسلمين بعد حمل المصلين على المسلمين على ما ذكره الشارح وان حمل على ظاهره فلا
منافسة مع انه يكفي في المرام ولا يخفى انه لو حمل على هذا المعنى [illegible] تكرار [illegible] بل

في [illegible] ما حمل على المسلمين بنا على ما ذكره الشارح اذ فيه تكرار مستقيم [illegible] الذوق
السليم نعم على هذا التأويل وعلى ما ذكره الشارح من حمل المصلين على المسلمين انه لا ريب في انهما حينئذ
ظ الاية وظاهرها يدل على مطلوبنا وهو كاف لنا اذ لا ندعي الا ظهور الوقوع كما افاده هذا
الفاضل فتامل   الشارح لان القضاء انما يجب وايضا يجوز ان يكون بسقوط القضاء عن
الكافر علم من خارج كقوله الاسلام يجب ما قبله كذا افاده بعض الفضلاء   المكلف به
في الحرام ما كان تاركه مثابا بالصواب ان يقول ما كان الاتي به مثابا وهو ظ   ما كان
مقارنا للشعور به والقدرة عليه وانما ترك لمحض الاشتغال بالغير بل ليس بمعتبر في ترتب
الثواب الا بهذا الكف نفسه عن الحرام للقدرة والاشتغال بل العوض او فلا يترتب
عليه الثواب فلو كف ذلك القصد يترتب الثواب سواء وقع الكف او الترك ولو لم يحقق
لم يترتب سواء فيهما فلا يأتيه اصلا كذا افاده بعض الفضلاء   ويمكن دفعه بانه
حاصله انه يلزم وقوع العقاب في الصورتين اللتين لم يتحقق فيهما الكف اذ العزم على
ترك الحرام من احكام الايمان وفي الصورتين لم يتحقق فيترتب عليه العقاب البتة والظ كما
افاده بعض الفضلاء ان هذا الالزام على التقدير الاول وهو ارادة فعل الحرام
مع عدم القدرة عليه لا يخلو عن قوة لان ارادة القبيح قبيحة واما على التقدير الثاني وهو عدم
الارادة فمشكل جدا اذ لم يفعل حراما ولم يرده والظاهر ان العزم الذي من احكام الايمان
يحصل بعدم ارادة الحرام ولا يتوقف على امر زايد عليه فتامل   كما في الصورة المفروضة
ان اراد الترك بلا ارادة اصلا   فاذا حصل المقصود بالذات ليت شعري انه اذا لم
يكن الفعل الذي هو المقصود بالذات مقدورا فكيف يحصل بدون ما هو وسيلة اليه واذا
امكن حصوله بدون ما هو وسيلة اليه فما الحاجة الى جعلها وسيلة اليه وجعل التكليف بتكليفها
بتلك الوسيلة حقيقة وانه اذا كان المقصود بالذات هو الفعل لا غير فبعد حصوله ما وجه ترتب
الذم على ترك الوسيلة وبعض على هذا الملزوم انه اذا تحقق الغرض سواء تحقق وسيلة ام لا ترتب الثواب هو كف

مع ان الظاهر لا يكفي لمعتقده منه [illegible]

والاسلام [illegible] العقاب [illegible]

اى كون الغرض مطلوبا بالذات منه

٢٠٣

١٨١

كما يتم بعدم مقدوريته بل القول بالكلف ليس الا النزاع عن تقدم ثم هذا او بعد

وتعويلها بالتكليف والتعسف لكن الحق ان القول بالتكليف من الهند بانايات التي يكلف عنها لكن

ما قيل بعينه احق المقال   الشارح واعترض عليه بوجهين ليس شي من الوجهين التعرض لدفع

الدليل الذي ذكره المجيب كون العدم مقدورا الا بالمعارضة فلا تغفل   والباعث

له على ذلك اي جعلهما وجهين   وعلى هذا اي اذ جعل هذا تم الاول هو اما اذا جعل

وجهين فلا بد من التمسك في الوجه الثاني كما لا يخفى فلان كلامه ره مشعر والا لم يشعر بان مناط

توهم الجمهور ان العدم اذا لم يكن مقدورا الا انه لا يمكن تعلق المشيئة به وليس كذلك بل مناط توهمهم

انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا بالفعل القادر لذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يقال

قوله وان شاء ترك لما كان يتوهم منه ان الترك فعل اذا شاء وبفعله فاعرض عنه وعبر بقوله

وان لم يشأ لم يفعل حتى لا يبقى مجال لهذا التوهم اصلا فلا يكون الترك مرتبا على المشيئة بل المراد قوله

مرتب على عدم المشيئة بعلة على سبيل المسامحة ولا يلزم ايضا عدم فهم معنى الوهم الجمهور بل ليس

على هذا الدفع ذلك لكنه بعيد وكان الاشعار مشعر بامكان هذا التوجيه او نقله فتامل

ليس رضيا عند المتكلمين لحق ان هذا التعريف تعريف صحيح دعا اورده المتكلمون لم يرد ورد

ما عرفوها من صحة الفعل والترك لا ينطبق الا على قول الاشعري ولا يمكن توجيهه على المذهب الحق الا

بارجاعه الى هذا التعريف من الحكماء وليس هنا موضع تحقيق هذه الامور لكن قد بيناه

فلا تكون من الغافلين   لانا نقول اذا كانت القدرة ح قال بعض الفضلاء يمكن الزام هذا

بناء على ما نسب اليه من جواز التكليف بالمحال على هذا الا انه كما قرر

فيذكر فلا احتياج ح الى التوجيه والتاويل وان صرح بانه على تقدير ان الاشعري كان قائلا

بجواز التكليف بالمحال ووقوعه ايضا فلا ريب انه لم يقل بان جميع التكليفات تكليف بالمستحيل

اذ لم يقل به احد وعلى هذا يلزم كون جميع التكليفات تكليف بالمستحيل فلا بد من التوجيه والتعب

من مقتضاه على هذا مع انه صرح به الشارح هناك فتذكر لانا لا نلزم من هذا الا كون التكليف

قبل الفعل تكليف بالمستحيل مطلقا اذ هو قائل بقبح التكليف حال الفعل ايضا لانا نقول

لكن لك ان تلزم ح كون جميع التكليفات تكليفا بالمحال ومتعلقا في الجملة اذ كل تكليف

قبل الفعل وان تعلق بالمقدور ايضا وظاهر انه لم يقل به الاشعري ولا غيره ولو سلم فلا ريب ان الظاهر

ان من قال بوقوع المحال انما قال بوقوعه نادرا قليلا ولم يقل احد ان امثال هذه التكليفات

قبل الفعل تكليف بالمستحيل فتامل   لانا نقول التكليف قبل الفعل الخ قال بعض

الفضلاء وهذا الالزام ان تنجز التكليف ليس الا في حال حدوث الفعل والكلام فيه انتهى

ولا يذهب عليك انه لا محذور في هذا الالزام بل المحذور انما هو عدم ثبوت التنجيز اصلا

ولا يلزم ذلك اذ في وقت الفعل يتحقق التنجز وهو ظاهر لا يقول المحشي لا نقول بقبح تنجز التكليف

الفعل لانه مقدور بما به الدليل الاول المذكور لا بطاله لانا نقول هذا الكلام من

الاشعري والظاهر انه قائل بقبحه حال الفعل وزعم المحشي لا دخل له فيه هذا الخ يريد ههنا انه

اذا ترك المكلف ذلك الفعل في جميع وقته فلم يكن مقدورا له اصلا بناء على مذهب

الاشعري فلزم ان لا يترتب عليه اثم فلا يندفع الجواب المذكور اذ في تلك الحال ايضا

لم يكن مقدورا له فلم يتحقق تنجز التكليف فيه ايضا فلا تكليف ولا اثم اصلا فالحق

في الجواب ان يقال انه يكفي في كون الفعل مقدورا على راي الاشعري وصحة التكليف به

كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة والفعل ههنا كذلك وعلى هذا لا حاجة

الى التمسك بما ذكره المحشي اذ قبل وقت الفعل الظاهر ان هذا الكلام اذ الفعل كذلك اذا فعل

وقع مقارنا للقدرة فيصح التكليف به ولا حاجة الى الالزام ان التكليف وقع في الحال

بايقاع الفعل في ثاني الحال ولا يبعد ان يقال ان حاصل جواب الشارح يرجع الى هذا بعينه

جواب حسن يرفع السؤال لكنه اجعل المقدور ههنا لزم التكليف بالمحال او بغير المقدور

اذ على التقدير الاول لزم المقدور وهو الذي لا يمنع تعلق القدرة به اصلا لا لما تعلق

به قبل الفعل بعد ان كان بحيث اذا فعل وقع مقارنا لها وما يكون منه من قبيل الثاني الا انه لما اورد

في تقرير السؤال لزوم التكليف بالمحال تكلم في الجواب على ما [illegible]
الاشعري هو ان التكليف انما هو حال المباشرة واما قبل المباشرة فليس الا التكليف بمعنى الاعلام
لا التكليف التنجيزي وكانه لظهور فساده اذ يلزم ان لا يأثم احد بترك المامور به اصلا عن المتعصبون
لكلام المص الحق ونقلوا ان مذهبه ثبوت التكليف قبل الفعل ومعه معا والله يعلم   الشارح
ومنعه امام الحرمين والمعتزلة قال بعض الفضلاء ويمكن رد هذا المذهب بانه لو لم يكن التكليف
وقت الفعل لزم ان يكون من بلغ مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن مثابا
بالاسلام لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا
معه فلا يكون التكليف به والتفريع على هذا المذهب فالاسلام الحاصل في اول البلوغ لا يكون
مكلفا به فلا يثاب عليه والتزامه مشكل جدا اقول فيه نظر ويمكن ان يجاب بانه نعلم
نقول ان التكليف في اول زمان عدم البلوغ بايقاع الاسلام في ثاني الحال ولا بأس به
نعم قبل البلوغ لا يكون مكلفا بالتكليف التنجيزي ولم يلزم ذلك فيه يرد وايضا يمكن ان يقال انه
بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متصل به بل كل آن يفرض بعده
فبينه وبين الآن المفروض زمان [illegible] فنقول كل آن فرض في ذلك الزمان وقع
التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده وهكذا فلم يحصل آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه ثم
لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وان كان
مكلفا فيه بالاسلام [illegible] ان اراد باول البلوغ الآن الذي هو [illegible]
بين زمان البلوغ وعدمه [illegible] ان ذلك ولو فرض فلا اسلام فيه ولئن
اراد اول آن يكون الاسلام فيه فيمنعه انه [illegible] وان اراد الزمان الذي ابتداؤه
البلوغ او الآنات المفروضة فيه فنقول انه [illegible] التكليف بالاسلام فيه على ما ذكرنا
من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه هذا نعم يلزم ان لا يتحقق التكليف
التنجيزي بالاسلام اصلا وهم يلتزمون ذلك في جميع التكاليف فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكرنا

آخر الآنات [illegible] وقد ذم من اتصال الزمان ونحوه كاف لهذا
المحقق والمحشي من جانب المتكلمين القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى فلو حمل كلام هذا الفاضل
في هذا الالزام على الالزام اندفع ذلك فتدبر   ويمكن ان يرجع الى التكليف
لا ينافيه هذا اقول لانه تكليف بغير الممكن كما لا يخفى   والطلب يستدعي مطلوبا غير
حاصل وقت الطلب ممنوع بل الطلب لا يقتضي الا ان لا يكون المط حاصلا في
اول الامر واما ان لا يكون حاصلا وقت الطلب اصلا فلا على انه يمكن منع هذا البعض
والقول بانه لا يقتضي الا ان لا يكون المط حاصلا قبل الطلب [illegible] يجوز
ان يحصل في وقت الطلب وبهذا الاعتبار [illegible] لا يكون منافيا
اصلا كما اذا فرض حصول العلم بما يسبب به تكليف في آن اول او زمان كذا
فاوقع الفعل في هذا الآن او الزمان بلا تاخير فح لا يكون التكليف
مقدما عليه بالزمان اصلا بل بالذات فقط هذا ولعل المراد من قال انه
الذات وان كان طلبا يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كصاحب التلخيص
وشارحه هو احد الامرين او يكون على مذهب ان التكليف لا يجتمع مع
وجود الفعل وبما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره المحشي شبيه بالمغلطة كما افاده شارح الشرح
فتفكر   فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل اذ كان المراد ان التكليف
لا يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل
لا يكون تكليفا بالحادث في ذلك الوقت لوجوده فيه فلا بد ان يكون تكليفا
بالحادث في ثاني الحال فيكون تكليفا بما [illegible] وحينئذ هذا الاعتبار [illegible] زمان
التكليف والطلب ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف   فينقطع قبل الجزء
الاخير [illegible] ليس جزء اخير الا يمكن فرض جزء آخر بعده بل كل ان فرض فيمكن
فرض آن آخر بعده وهكذا انه يمكن فرض قطع لا يكون قطع بعدها وهو غير [illegible]

او لا يمكن المرام انه اذا اتى من الصلوة مثلا ركعة او قدر التشهد او التسليم ينقطع التكليف
عنه وليس على ما بعده تكليف اصلا كيف ولو امكن القول به لا يمكن القول بانقطاعه
التكليف حال الشروع في الصلوة ولا يقول به عاقل فوجب ان يكون كل جزء
فرض من اجزاء الفعل يحقق التكليف فيه بعد تحقق التكليف في جميع زمان الفعل و
هو المطلوب نعم لا يمكن الجزء الذي لا يتجزى فلا يبعد القول بانقطاع التكليف قبل
الجزء الاخر والى ذلك مال من قال نعم لا يبعد ان يقال في جواب ما يقال انه على ما ذكر
لا يلزم الا تحقق التكليف في تمام الفعل لكن اذا احتمل ان يكون في كل جزء بالنسبة الى
الجزء الذي بعده وانا لا ننكر ذلك بل ننكر تحقق التكليف حال كل جزء بالنسبة
الى ذلك الجزء نفسه ولم يلزم ذلك ولعل هذا هو مراد شارح الشرح
حيث قال واما ما يقال انه فرع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل
جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء اخر متوقع الحدوث
انتهى نعلم ان ما ذكره المحشي ليس بحرير الكلام لان محل المرام الذي
هو فرض حدوث المجموع في العبارة ليس مجرد المجموع لم يحدث في الان الاخر
بل في مجموع الزمان فالظاهر ان يقول الذي يحق في ان الانتهاء وجود المجموع
ممنوع والسند ما مر وقد عرفت حاله مما ذكر فان لم نعلم المطالب بعد ما يتوقف
عليه الامتثال العلم بعد ما حصلت كما اشرنا اليه سابقا علمت ان المراد
تصور الخطاب بشرط تعلق التكليف الواقعي لا لصدور الخطاب والا للزم
الدور وذلك كما في قوله اقيموا الصلوة مثلا فانه قد صدر عن الشارع بكل
من حصل له العلم به بعده فانه يتعلق به وجوب الصلوة قبل حصول العلم له لكن
تكليفه في الحقيقة لا يعلم الا بما يصير معنى العبارة ان علم المكلف بالتكليف الظاهر
شرط لصحة التكليف الحقيقي وتعلقه به هذا وههنا كلام قد وعدناك به سابقا

و هو ان ... شرائط التصديق ... لانه لزوم الدور اما اذا كان تصديقا باطلا
ناشئا من الجهل فظاهر واما اذا لم يكن كذلك فلانه يجوز ان يخبر الشارع احدا
سيقع عليك التكليف فصدقه المكلف في ذلك وبعد ذلك وقع عليه التكليف
فيكون التصديق سببا للتكليف ومما يتوقف هو عليه واتى يحصل ان
التكليف لا يمكن ان يكون موقوفا على التصديق بوقوع التكليف الواقعي قبل ظهور
لزوم الدور فيه ولا يتوقف على التصور التام على مثل هذا النحو ولكن يجوز
ان يتوقف التكليف الواقعي على تصديق المكلف بانه يقع في اذا وقع الاعلام
بالتكليف صدقه المكلف وبعد تصديقه يتعلق به التكليف الواقعي لا دور
فيه ولا اظنك في مرية من هذا فان له نظائر منها ان الطبيب يحصل له العلم بان
المريض اذا سمع خبر الوجه الفرح يبرأ من مرضه فيخبره بانه يبرأ من مرضه
فصدقه المريض ويفرح به فيبرأ من مرضه موقوف على تصديقه به
واما اذا لم يصدقه به لم يحصل له الفرح الموجب للبرء ومنها ان رمالا مثلا
اخبر احدا بانه يجد الكنز في موضع كذا فصدقه بناء على اعتقاده بصدقه
فصار ذلك سببا لحفره ذلك الموضع فاتفق ان وجد الكنز فيه
فوجدان الكنز قد توقف على التصديق به ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى
ولا يذهب عليك ان امثال هذه الاخبار اخبار صادقة اما اذا كان
المعتبر المطابقة لنفس الامر فظاهر واما اذا اعتبر المطابقة للاعتقاد فلانا
نفرض اعتقاد الطبيب والرمال بما اخبرا به وما يتوهم من انها اخبار كاذبة
ولكن يحتمل ... في الواقع فلا يرجع الى محصل كما لا يخفى وكذلك تلك التصديقات
تصديقات صحيحة مطابقة لنفس الامر ولا يخفى ايضا ان مثل ذلك يجري الا ...
الضا لانه يجوز ان يكون التكليف الحقيقي موقوفا على تصديق المكلف بانه مكلف بعدا

بالتكليف مثلا اذا امر الشارع بالصلوة فهو في الحقيقة اعلام من صدق المكلف بانه مكلف بعد
ذلك متعلق به التكليف فظهر انه لو قيل بتوقف التكليف على التصديق للزم الدور ولكن
الظ انه اذا لم يعلم الشي يحصل بسبب ذلك العلم والمذكور ان التصديق به ويكون ذلك
المص سببا لوقوعه في الواقع واما اذا علم احد انه لا يقع ذلك الشي الا بعد تصديقه بانه
يقع فيمتنع صدور ذلك المص منه للزوم الدور بل لان البديهة حاكمة بان العلم بوقوعه
في الواقع واما اذا علم احد انه لا يقع ذلك الشي الا بعد تصديقه بانه يقع فيمتنع صدور
ذلك المص منه للزوم الدور بل لان البديهة حاكمة بان العلم بوقوع شي لا يحصل الا
عن شي بل يكون له منشا البتة وكل ما هو منشا العلم منه لا بد ان يكون من نظر العالم
متحققا مع قطع النظر عن ذلك العلم بديهة الضرورة فنقول اذا علم شخص ان علمه بوقوع شي
انما هو بسبب لوقوع ذلك الشي فعلمه بوقوعه اما ان يحصل من حضوره او من العلم باسبابه
او بسبباته او من اخبار احد بعتقد ذلك الشخص صدقه اذ لا مخرج لاسباب العلم
من ذلك والاول والثالث محال لان المفروض ان حضور ذلك الشي موقوف
على العلم بوقوعه فما لم يتحقق العلم لم يحصل ذلك الشي ولا مسبباته فلا يمكن حصول العلم منهما
والثاني ايض محال لان المفروض ان من اسبابه العلم ولا يمكن ان يكون العلم من
نفسه بنا على المقدمة الثانية المذكورة وكذا الرابع لان حصول العلم من الاخبار
باعتبار اعتقاد المخبر له بعلم المخبر بوقوع المخبر به من جهة حضوره او اسبابه او مسبباته
الواقعية او اخبار صادق وهكذا فيه لا بد ان ينحصر في الشق الثالث والمفروض ان
من جملة اسبابه علم ذلك الشخص فانتهى بالاخرة الى ان يكون منشا العلم بنفس
علم نفسه ولا يمكن ان في صورة عدم علمه بانه علمه انما هو سبب له لا يكون هذا لكونه
يعتقد خطا بسببية امر له وعلم وقوعه بصدق لوقوعه او اعتقد سببية شي لم يكن
او اعتقد ان خبر ذلك الشخص لا يستند الى تصديقه بهذا او لا يكون الظ ان هذا انما

هو من العلم واما الخبر فيجوز الاخبار بوقوع الشي وان علم ان هذا الخبر انما هو منشا للوقوع
كما يعلم من المثالين المذكورين فتذكر وتدبر واحفظ فانه ينفعك في بعض المواضع
واعلم ان تكليف الغافل انما يقبح اذا كلف ولم يكلف بالفحص والاكتساب ولم يحكم
عقله ايض بوجوب الفحص واما اذا كلف بانه يجب عليك الفحص عما كلفت به فان كلفه واطلع
على هذا التكليف او حكم عقله بوجوب ذلك فلا باس بان وقع عليه التكليف بشي وان
لم يطلع عليه اذا كان عدم اطلاعه من تقصيره حيث لم يتفحص وذلك لان غاية الامر
ان يكون هذا التكليف بالمحال وقد عرفت ان التكليف المحال في امثال هذه المواضع
مما نشا من جانب المكلف لا محذور فيه ولم يكن ان يترتب العقاب على ترك مثل
هذا التكليف ولا باس به فتدبر ولا يذهب عليك ان التكليف من الامام
يمكن ان يق ان المدعي ايض ليس الا انه لا يجوز تكليف الغافل مع وجود الغفلة
واما التكليف في وقت الغفلة بمعنى انه لو لم يكن غافلا لكلف به فلا ينكر جوازه فليتامل
والمراد من قوله اه اذ لو حمل على ظاهره ولم يصلح للدلالة اصلا كما لا يخفى ولعله حجة
على من لم يجوز التكليف بالمحال اي خبر بان الشارح قد صرح بانه لا منازع في المسئلة ممن
لم يجوز التكليف بالمحال حتى يكون هذا الدليل حجة عليه والمراد من قوله فيندفع النقض كما زال
اذ لو جعل حجة على من جوز التكليف بالمحال فليس بوارد اذ فرع جواز التكليف بالمحال
على الدليل والمستدل لعله لم يقل بجوازه بل المجوز المذكور ان يمنع ذلك ولا يلتزم التكليف
بالمحال بناء على مذهبه وذلك ليس نقضا وهو ظ فالظ ان يقول ولعله حجة ممن
لم يجوز التكليف بالمحال فيندفع النقض فتدبر الشارح لئلا يتوهم تكليف من
لا يعلم اه اعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نسلم ان التكليف يستدعي حصول الفعل
على قصد الامتثال والطاعة خصوصا في النواهي بل ربما كان المطلوب الذي مراد الشارع
حصول اصل الفعل على اي وجه كان بناء على ان الحكم المقتضي للتكليف يحصل بمحض حصوله

وان لم يكن للطاعة والامتثال كاكثر من احكام الشرع فان المراد ... مكلف بجميع الجهات

ويخرج عن عهدة التكليف باداء الفعل وان لم يقصد به الطاعة والامتثال وليس عليها الثواب ...

نعم مع قصد الطاعة بل بمجرد ما كونها المروع وسائر الاحكام المرتبة على حصول العدة

الشرعية نعم يحصل الثواب متوقف على قصد الامتثال والطاعة وبدونه لا يحصل وربما

انضم الى التكليف ما حصل الفعل المكلف بقصد الطاعة والامتثال كاكثر من العبادات

فلو تم الدليل لتم في هذه التكاليف لاشتراط صحة اصل الفعل فيها بقصد الطاعة و...

مع من الغافل مع هذا ... لم يطلب من الغافل حصول اصل الفعل وان لم يكن مع قصد

الطاعة والامتثال وذلك غير محال فيه اشتراط غفلته ... فتامل فالاولى ان

يستدل على عدم صحة تكليف الغافل بان الغرض من التكليف هو الابتلاء

وانه اذا فعله المكلف كان مثابا بفعله ولو عصا كان معاقبا عليه ولا بد لتحقق

التكليف من وجود شيء من هذه الامور قطعا وهذا الامر لا يترتب على تكليف الغافل

اما الابتلاء فظ واما الثواب فلانه مشروط بقصد الامتثال ولا يمكن من

الغافل واما العقاب فلان عقاب الغافل قبيح عقلا فعلى هذا لا يصح

الى طلب اصل الفعل من الغافل لان فعله بعد فعله بلا مدخلية لهذا التكليف

[illegible] وان لم يفعله فلا يعاقب بذلك فما فائدة هذا التكليف فتامل

الشارح كما يعدم من ان التكليف هو استدعاء لحصول لا كونه مع قصد الطاعة

الخ فافهم   في قيام الدليلين اه وجه النظر والدليل الثاني ... لا ربط

له بالتكليف بالمحال لان ... الثاني مقوله لو صح لصح تكليف البهائم ...

على امتناع بالمحال ولم يكن عدم صحة تكليف البهائم اتفاقا بينهم وجه خصوص النظر

ان من جوز التكليف بالمحال يلزم صحة تكليف البهائم هذا ... هذا الدليل

يدل على انه ممتنع بالذات كما قيل والقائل الاشعري فكان وجه لتكليف البهائم

المستلزم

المستلزم ... تكليف بالمحال الخ اذ لا يجمع الفهم مع عدم الفهم

ذاته لا يلزم منه امر محال واما ما ذكره المحشي من كون النظر والدليل الثاني اشارة الى ما ذكره

من منع قوله اذ لا مانع بعد ذلك الا عدم الفهم على ما صرح به في حاشيته الى آخره فلا يظهر

توجيهه اللهم الا ان يقال ان من جوز التكليف بالمحال ... المنع المذكور بان يقال انا

لا نم ان المانع في البهائم هو عدم الفهم بل يجوز ان يكون عدم اصل الفهم او عدم استعداد

الفهم واما من لم يجوز التكليف بالمحال فله ان يقول ذلك اذ لا شك ان عدم

الفهم الذي مانع على مذهبه اذ مع عدم الفهم الذي يلزم التكليف بالمحال وانه لا يجوز

على مذهبه ومنه تكليف ... على انه ... اورده صاحب ... لان التكليف

مع عدم الفهم تكليف بالمحال الخ وانه ما لم يجوزه احد على زعم القائل فلا يمكن لاحد

ان يقول انا لا نم ان ... عدم الفهم فافهم واعترض بعض الفضلاء على الشارح

بان الشارح ... ان هذا الدليل من ... المحقق ... لتكليف المحال ولان

الحجة على جواز التكليف بالمحال عدم الابتلاء فعدم قيام الدليلين عليهم لا محذور

... وانت خبير بان الشارح لم يعلل الا ان الدعوى قال ... من لم يجوز تكليف

المحال لان الدليل لا يجري الا على هذا المذهب فتامل ... ان كون ... غير الجواز

لتكليف المحال لان فائدة التكليف الابتلاء ... يكون عدم الابتلاء

ههنا ... غير معلوم ولم يدل عليه كلام الشارح فتامل   الشارح

... تكليف الغافل ... بوجهين على ما افاده بعض

الفضلاء الاول انه في حال السكر مكلف اذ لو لم يكن مكلفا لم يترتب عليه ... لم

... لكونه ... على ... وقبله وجوب ... والعوض

والدية والقصاص ... ان يكون افعاله اسبابا لتلك الامور لا يستلزم كونه

مكلفا بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها كما فعل الصبي ... عليها الاثار مع

يعني أنه لا تكليف عليه قطعاً بل ترتب وجوب الصوم على دخول الشهر ليس دخول
الشهر فعل أحد أصلاً فضلاً عن أن يكون مكلفاً فعلم أن ترتب التكليف على سبب
لا يستلزم كونه فعل مكلف وأما أنه مكلف في حال السكر عقيب الطلاق والإيلاء
والقتل موجباً لما مر من البينونة والعوض والدية وهو المط وهذا هو الظاهر من
تقرير الدليل وأوفق من التقرير الأول والجواب أن هذه الأمور ليس تكليفاً
على السكران بل على الحاكم كما في الصبي فإن قتله وإتلافه سبب لوجوب الضمان
والدية من ماله على وليه ولا على السكران في ما ذكره الشارح في معرض الجواب الشق الثاني يدفع
كلا التقريرين أما الأول فظ وأما الثاني فلقوله على وليه إذ هو إنما يندفع
دفع تقرير الثاني أدنى دفع التقرير الأول لا حاجة إليه إلا أن يكون بياناً للواقع
وأما المحشي فالظاهر أنه لم يتفطن إلا بالتقرير الثاني وأما بعض الفضلاء فلم يحوله بل كر
وجوب الصوم بشهود الشهر لا ربط له بالتقرير الثاني لأنه لا يصح منه أن يقول
وجوب الصوم ليس تكليفاً ومكلف به لعله أن باعتبار أن دخول الشهر سبب
لوجوب الصوم ولا يتوهم كون وجوب الصوم تكليفاً على الشهر بل على العباد فكذا
ههنا فعل السكران موجب لوجوب شيء على الحاكم لا عليه فيرد بر وأفاد الظاهر أنه
لا دخل بهذه الأمور في ترتب الطلاق وغيره في حال السكران بل لو كان مثل
السكر اليقظ موجباً إن تحقق أنه مكلف في حال السكر بعدم الدخول مستقلاً وإن
كان الطلاق قبل السكر فتأمل فيه أقول ويمكن أن يكون الظاهر اهـ لا [illegible] المحصل
لهذا الجواب أصلاً إذ لا يلزم إما أن يكون مكلفاً حال السكر بعدم الدخول مثلاً
فإنه أولاً بمنع الأول ثبت المط قطعاً وعلى الثاني لا يدل على ثبوت التكليف ليس عليه بل
على الحاكم المنع وهو الجواب الأول فالقول بثبوت التكليف عليه في حال السكر
بأنه حرم عليه السكر مما لا يكون أصلاً نعم لو كان هذا التكليف موجباً لسقوط التكليف

الأولى

وحاصله أنه لا يحكم بتكليف السكران بعدم الدخول أو بدفع الطلاق حال السكر ظاهراً [illegible] لو دفع قبله إذ [illegible] منهم فيه [illegible] التكليف بعدم الدخول حال السكر بل إنما عليه التكليف [illegible] تحقق قبل السكر فتدبر منه

[illegible] في حال السكر [illegible] الحكم بنقضه لكن [illegible] وليس إلا أن تقول إن ثبوت
حكم التكليف يكون القول بثبوت التكليف على السكران بناء على القول بجواز
التكليف بالمحال إذ أحد من فعل باختيار [illegible] لكن محل كلام
المحشي عليه بعيد وأيضاً فيه أن الشرط العقلي في التكليف لعله إنما لم يشترط في مثل هذه الصورة
وإلا فلا نزاع معه فيه أورد عليه الشارح ما أورده بعض الفضلاء من أنه لو بدل المستدل
السكران بالآثم أو خصص السكران بالذي حصل سكره على وجه مشروع كما هل
بأنه سكر لكن ظن أنه حرام أنها ونحو ذلك يسقط هذا الجواب لأن إتلاف الآثم وقتله
يعتبر شرعاً ويكلف بموضعها وكذا طلاق السكران على وجه المشروع وقتله و
إتلافه فيكونان مكلفين ولا يمكن أن يجاب بأنه مكلف ليس له النوم أنه لا إثم ولكن
ليس له هذا السكر إنه لا سكران إذ لا يحرم عليهما النوم وهذا السكر إجماعاً
فتأمل الشارح فهذا أمر التكليف أو أمر بالإحسان وفي بعض النسخ
نهي ولا عتاب عليه نعم التأويل الأول لا يكون الصلاة الإلهية فإن
التأويل الأول لا يتعلق بخطاب السكران بل يرجع النهي إلى النهي عن السكر عند إرادة
الصلاة كما صرح به الشارح نعم يمكن الإلزام بوجه آخر لأن خطاب السكران بناء على ما أشير
إليه سابقاً من جواز التكليف بالمحال إذا صدر من المكلف فعل اختياري يكون منشأ
له كالسكر ههنا لكن هذا جواب آخر غير ما ذكره الشارح من التأويل من لم يشترط
العقل في التكليف والأمر إنما لم يشترط في مثل هذه الصورة وإلا فلا نزاع معه فتأمل
أقول أي يعلم اهـ قال البيضاوي روي أن عبد الرحمن بن عوف صنع مأدبة
ودعا نفراً من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا حتى ثملوا وجاء
وقت صلاة المغرب فتقدم أحدهم ليصلي بهم فقرأ أعبد ما تعبدون [illegible]
تعلم أن سبب هذا عدم علمهم [illegible] أصلاً ودعوى أن الثمل من لا يعقل [illegible]

قوله مأدبة المأدبة كل طعام يصنع [illegible] والعرس [illegible] يدعو عليه الرجل إخوانه [illegible] الثمل [illegible]

٢٠٩

الغلط الذي ذكره فكان هو السكران غير واضح بل الظاهر ان المراد به ما يعم من لا يكمل التثبت
الكامل لصدر عنه غلط في الحالة والسكران فهو من قبيل تعميم ما يقول الا النادر قليلا فقطر ما ذكر
انه ربما يمكن دعوى ان ما نقل انما يلائم الثاني لا الاول فتامل ووجهه حيث غير الدليل يوجه او
وهو ان الآية انما تدل على ان اعادة الصلوة وجبت عليهم ان ادوها في حال السكر
وكانه حمل الآية على انه لا يصح الصلوة لو اديت في حال السكر لانه رتب النهي على الصلوة
في حال السكر وكانه ليس ببعيد لكن انما يستقيم لو حمل الصلوة على معناها الظاهر اما لو حمل
لو فسر بمواضعها كما فسره بعضهم فلا بد من التمسك اما بالتاويل الاول او
بالثاني والقول بان حكمة نهيه رعاية تعظيم المساجد فافهم والله يعلم الشارح
وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت وكان النهي مخصوص بما اذا ضاق وقت الصلوة بعد زوال
نفوذه والا فلا يكون لترك الصلوة بهذا او اعلم انه ذكر في مجمع البيان سؤال انه كيف يجوز
نهي السكران في حال السكر مع زوال العقل ونقل اولا الجواب بانه قد يكون السكر
سكران من غير ان يخرج من نقصان العقل الى ما لا يحتمل الامر والنهي وكان هذا
هو التاويل الثاني المذكور في الشرح ثم اورد التاويل الاول والثالث الذي نقلناه
ثم قال وقد يسئل الضم فيقال اذا كان السكران مكلفا فكيف يجوز ان ينهى عن الصلوة
في حال السكر مع ان عمل المسلمين على خلافه فوجب كونه اي احدهما انه
منسوخ والا فانهم لم يومروا بتركها لكن امروا بان يصلوها في بيوتهم ونهوا عن
الصلوة مع الرسول في جماعة تعظيما له وتوقيرا انتهى وانت خبير بان بعد ايراد
السوال الاول ودفعه لا حاجة لهذا السوال الا ان يقال انه اورد على التاويل
الاول الذي نقلناه والمراد انه كيف يجوز نهي السكران المذكور الذي لا يحتمل
الصلوة ونحو ذلك وما ذكرنا في تتميم هذا الجواب اوضح عما نقله من الجواب
ولعله اولى بهما فتامل   الشارح حتى صرحوا بان المعدوم مكلف لما كان القول

ذكره الشارح وما هو

كما قالوا انه متعلق بالمعدوم لم يكن صريحا في كون المعدوم مكلفا اذ يكون المعنى
ان الامر به لكن انما يكون مكلفا بعد الوجود وذكر انهم صرحوا بكون المعدوم مكلفا ولعل
الاظهر ما افاده بعض الفضلاء من ان هذا دعوى وقوع تكليف المعدوم بعد دعوى
جوازه وعلى هذا فالمراد من هذا القول تعلق بالمعدوم يصح ويجوز تعلقه والقول
المراد بقوله حتى صرحوا التنبيه على ان هذا ليس مما نسب الى اصحابنا من ان الاشاعرة
جوزوا تكليف المحال بل صرحوا به بذلك فتامل انتهى   الشارح بل اريد به التعلق العقلي
بعض الفضلاء وكيف كان فمع هذا ان الكل متفق على ان يجوز التكليف للمعدوم
بان يستدعي منه ان يمتثل في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا نزاع في ...
ولكن الكل متفق على انه تعالى يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال عمن علم كونه جامعا لشرائط
التكليف فيما لا يزال ولا نزاع في ذلك بل يجب كونه كذلك فعلى المذهب ان انه تعالى
يكون ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال بل يكون له تعالى كلام دال في الازل على
الارادة الازلية التي عبر عنها بالامر والنهي الازلي اي ام لا فقالت الاشاعرة انه تعالى كلام ازلي
دال على هذه الارادة متعلق بالمعدوم مما في الازل عن سائر انواع الكلام النفسي من الخبر والاستفهام
وغيرهما وخالفهم ابن سعيد في ازلية التعلق والانتساب بل قال ... حدوث الكلام
وانكره المعتزلة وقالوا ليس في الازل الا هذه الارادة ولا يعقل الكلام بدون مخاطب
بل كان سفها وعبثا لا يليق به تعالى فعلى هذا ليس بينهم في هذه المسئلة خلاف اصلا
بل كلامه لا ان ما هو حال المكلف من وجوب الامتثال وعدمه متفق عليه بينهم لان
في حال العدم لا يجب عليه شي وفي حال الوجود يجب عليه الفعل وانما كلام انه تعالى
واراد به فلا اهتمام به في الاصول بل الكلام فيه من الكلام فارجع الى ... فتامل انتهى والله اعلم
على هذا ان الظاهر انه لا امتناع في تعلق الكلام بالمعدوم من حيث تعلقه به
سواء كان في الازل او بعده وما استدل به المعتزلة من السفه والعبث ...

استدلال على امتناع كلام حادث متعلق بالمعدوم اصلا واما الكلام الذي
المتعلق به فالظاهر انه لا محذور فيه ايضا من جهة كونه متعلقا بالمعدوم نعم انما يمتنع
من جهة اخرى وذلك لان الكلام النفسي الذي اثبته الاشاعرة وقالوا بكونه قديما
مما لا يعقل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد ويشهد به من له ذهن جيد والكلام
اللفظي ممتنع كونه في الازل اذ لا ازلي غيره تعالى فليس في الازل كلام اصلا هذا واما
الاستدلال به للاشاعرة فانما يمشي على اصولهم واما على ما هو الحق فلا نسلم كون كلامه
تعالى ازليا واما الاستدلال به عليهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مدفوع بانا لا نقول
ان الكلام قائم بذاته تعالى بل بالهواء او الملك وكونه تعالى متكلما بمعنى ايجاده الكلام
في الغير كما ان المتكلم فينا ايضا بهذا المعنى وتفصيله في الكلام واما ما ذهب اليه ابي سعيد
فلا يتفوه به الا البليد او عنيد لكان شيئا والظاهر انه ليس من الشعري
لكن على الوجه الثاني وايضا اذا لم يتعلق الامر بالمعدوم في الازل فكيف
يمكن التكليف فيه اذ التعلق لازم له البتة فالظاهر هو الاول وان حصل له التعلق
المعدوم باعتبار وجوده العلمي كون تعلق الامر به في الازل ولكنه يجب عليه الاتيان
بعد الوجود وهذا مثل ان يتعلق امر باحدنا ولا يكون له علم به اصلا حتى اذا جاء وقت
الفعل علمه فكما لا يحكم العقل بقبح هذا كذلك لا يحكم بقبح في ذلك نعم لو كان التكليف
على المعدوم في الازل مثل التكليف علينا الذي يترتب عليه وجوب العزم وامتثاله
لكان قبيحا وليس فليس فتدبر فلا بد لهم من القول بالوجود العلمي فالاشاعرة بل
سائر المتكلمين الذين لا يقولون بالوجود الذهني لا يتم منهم هذا الكلام ومن تأمل كلامهم
لان ما يصححون به العلم والتصور يمكن في هذا المقام ايضا فتأمل بل بناؤه على
ما هو الظاهر وهذا وان طابق المبين لكنه افصح واشنع من بيان القائل بتمام
لا يحتاج الى الشارح فتنبه [illegible] اختلاف المسند لا يتغير الا حذف بل بعضها باعتبار

٢١١

[illegible] لكن لا يتوقف على الجميع الا الاختلاف باعتبار المسند انما تعرض له فقط
النسبة لصفة العلم والقدرة بعد حكم البداهة بانه لا يكون ذلك في الكلام كما في
القدرة لا بعد التشبيه بلا شبهة فافهم الشارح الامر بالمعدوم فرع قدم
الكلام اه يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من انه ان اراد ان اثبات جواز
الامر بالمعدوم في الاستدلال المذكور سابقا من القائلين بجوازه مبني على قدم الكلام
باقسامه فلكن يكون كلاما جدليا ولا ينفع في مقام الاستدلال على امتناع الامر
بالمعدوم مطلقا كما هو المدعى اذ لا يبطل كون المعدوم مكلفا بخطاب حادث
وان اراد ان الامر بالمعدوم لا يعقل الا مع قدم الكلام فظاهر البطلان
فتامل وهو ينافي القدم لما زعموا من ان القديم لا يكون اثر المختار وفيه
ما فيه ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء اعترض عليه بعض الفضلاء
بانه كما ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء كذلك نسبته الى الواحد والمتعدد
سواء فلو صدر عنه قدرة واحدة لزم صدور قدر غير متناهية وان لم
فيلزم انتفاء القدرة راسا ولا يخفى ان هذا الايراد لو اتجه فما لا ينفع له في المقام
اذ غايته الا مران يلزم انتفاء الكلام القديم راسا وانه غاية مرام المستدل
لا يتمكن الايراد عليه فما لكن فيه بان هذا الدليل باطل والا لامكن اجراؤه
في نفي القدرة اذ لا محذور فيه عند المعتزلة لانهم يقولون بعينية الصفات
فلا يثبتون صفة زائدة هي القدرة اصلا هذا وكذا ما اورده الشارح
من النقض بالصفات السبعة لا يتجه في هذا المقام اذ المعتزلة لا يقولون بها
فتدبر واما اذا انتفى اه وما نقل من الاستدلال انما يطلق على هذا والا
فلا حاجة الى حدوث الساوي النسبة كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو تم اه هذا
الايراد مما لا وجه له لانه في المقام ولا في اثبات وحدة القدرة وذلك لانه

اذ الازم من الدليل عدم صدور القدر المتعدد فيه اصلا لا المستثنى ولا الجملة

لكان نافعا للمستدل وعلى مرامه اذ ليس غرضه الا ابطال التعدد بعم لو لزم عدم

صدور الواحد ايضا لكان متوجها عليه وهو لم يوجه اليه فتامل واما

ما منا فلما يتمسك اه بهذا التوجيه وجه لا ريب انه مراد المستدل لدعا ان يوهم الشارح

الشرع كما لا يخفى الشارح الفعل الذي سبق شرط وقوعه اه اعلم ان

النزاع بينهما كلمات وحين الاول ان يكون في التكليف الواقعي الحقيقي اي

اذا علم الامر انتفاء الشرط وقوع شيء فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه به

حقيقة ام لا والثاني ان يكون في صدور الخطاب والتكليف الظاهري

اي هل يجوز في مثل ذلك الموضع ان يصدر عن الامر التكليف به ولا يكون

غرضه في الحقيقة طلب ذلك بل انما الغرض هو صدور هذا التكليف فيكون

في الحقيقة صدوره التكليف لا حقيقة ام لا هذا وكلمات القوم مشتبهة بهما

حد البعض يوافق الاول وبعضها الثاني واعلم ايضا ان الظاهر ان المراد بالشرط

بينهما هو الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف كما ذكره صاحب الردود والنقود

وافاده بعض الفضلاء ويشعر به كلام النهاية ويوافقه الامثلة المذكورة بينهم فالمراد بشرط الوقوع هو الذي لا يمكن ان يقع الفعل من المكلف ما لم يقع

ذلك الشرط ولا يكون الشرط بقدرته سواء كان شرطا شرعيا او غيره

مما اضرار ما يكون مقدورا للمكلف واتساع لقدرته اذ يصح التكليف في مثل التكليف

مع الشرط والمشروط معا بناء على رأي من يقول بوجوب مقدمة الواجب

فتامل وقال في الردود ان شرط الوقوع احترز عن شرط التكليف ويتضح

حاله ان شاء الله تعالى واعلم ايضا ان المراد انه هل يصح التكليف ابتداء

واما اذا جاء الوقت وانتفى الشرط فيسقط التكليف وليس ما يحتاج الى شرحه

ان المسالة يتحقق لو اعلم الواجب تعالى ان زيدا يموت غدا في اثناء النهار فالنزاع

انه هل يصح تكليفه بالصوم منه بان يكون هو مكلفا بالصوم في الغد حتى يسقط

ام لا يصح اصلا اذا عرفت هذا فنقول ان الحق على الاحتمال الاول انه لا يجوز

من العالم التكليف المطلق بهذا الامر لانه اذا علم امتناع صدور الفعل منه فطلب الفعل منه

تكليف بالمحال وانه محال ولا تفاوت بين التكليف به قبل وقت انتفاء الشرط وبعده

فكما ليس الثاني في الاول بحيث القول بجوازه من الاشعري حيث يقول بجواز التكليف

بالمحال واما التكليف المشروط بمثل هذا الشيء فلا يعقل ايضا لانه اذا علم شرط الفعل

الطلب عدم شرط وجوده طلبا حقيقيا والظاهر انه لا نزاع فيه هذا وعلى الاحتمال الثاني الحق

انه لا باس بالتكليف به تكليفا ظاهريا اذ قد يترتب عليه المصالح الكثيرة فان المكلف

قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل له بذلك التوطين لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار

عن القبيح كما ان السيد يستصلح بعض عبده للاوامر بتجربة عليه مع عزمه على نسخها امتحانا

له وقد يقول الرجل لغيره وكل كذا لكذا التفعله في غد مع علمه بانه يبعثه او لا يشغل حتى ذلك

ان الامر قد يكون لمصالح اشياء من نفس الامر لا من نفس المامور به وما قاله المعقول

من ان الامر ليس الا لمصلحة في نفس المامور وان الطلب الا مثله المذكوره

ليس الفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل للعزم على الفعل والانقياد الى السوال

وليس البحث فيه بل في الفعل ليس بشيء بل لذلك قد يترتب المصالح على نفس الامر

بعض الاوقات ولا يلزم القول برجوع التكليف في حقيقة الى العزم واجماله

البتة بل قد يكون المكلف به في الحقيقة ذلك وقد لا يكون بل لا يكون مكلفا به في

الحقيقة اصلا وانما ترتب فائدة على نفس التكليف الظاهر فتامل وهذا الكلام

المطلق والمشروط معا فيجوز كلاهما اذا كان فائدة في نفس التكليف ويعلم

من بعض كلماتهم ان النزاع في التكليف المشروط وانه هل يجوز بما علم الامر عدم شرطه

٢١٢

...المستدل بالمعلوم بان مثل هذا انما يحسن مع الشك واما مع العلم فلا
فان من علم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك
مع الشك واجابوا بانه يجوز ان يقال لمن يعلم موته غدا ان عشت غدا فصم لما فيه من المصالح
الكثيرة لكن الظاهر انه ليس النزاع في هذا القدر وايضا انهم ذكروا ان ثمرة الخلاف
ان الصائم مثلا لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار
لذلك عليه الكفارة على مذهب المعتزلة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد علم
ذلك بتجدد العذر وهذا هو احد قولي علمائنا الامامية رضوان الله عليهم
واحد قولي الشافعية وعلى قول الجمهور تجب عليه الكفارة ولا يذهب عليك انه لو
كان النزاع على الوجه الاول فترتب هذه الثمرة اذا فرض العلم بان الكفارة مثلا انما
هي مرتبة على نقض الصوم المكلف به حقيقة واما على الوجه الثاني فترتب هذه الفائدة
كانه اذا علم ان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون مكلفا به
ظاهرا ام حقيقة ولو قيل ان الكفارة للجراءة وعدم اللوم على الاستقبال حيث
لم يعلم عدم التكليف ويكون ظاهر حاله كونه مكلفا فالكفارة متوجهة قطعا
على جميع الوجوه فتامل واعلم ايضا ان الظاهر ان الشرط الذي كان مقدورا للمكلف
ايضا لكن كان شرطا للوجوب حكمه حكم الشرط الغير المقدور ومندرج تحت
هذه المسئلة وذلك كالصوم مثلا فانه مشروط بعدم السفر فاذا علم المكلف انه
يسافر في نهار الغد مثلا في اثناء النهار فهل يصح التكليف بالصوم فيه على نحو ما
عرفت ام لا والخلاف الخلاف والفائدة الفائدة والظاهر هو الظاهر لانه
اذا كان الخلاف في التكليف الواقعي فالظاهر عدم جوازه لانه اذا علم انه لا يتحقق
شرط الوجوب فطلب الفعل منه مستنكر عند العقلاء سواء كان هذا
التكليف تكليفا مطلقا او مشروطا وان كان في التكليف الظاهري فهو جائز

ولو حمل ان الوجوب هو ... [illegible] ... الحكم بعد الحال ... [illegible] ... الالفاظ ... [illegible]

لما وقع فيه فتامل واعلم ايضا ان هذا الكلام اذا لم يعلم المكلف انتفاء الشرط واما اذا علم
فلا يصح التكليف اتفاقا اذ لا يترتب عليه المصالح المذكورة اصلا كما سنذكره ان شاء الله تعالى
ان هذا يدل على ان النزاع على الوجه الثاني فافهم والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة
من انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي ظاهر جدا لان الكلام كان
هناك في الشرط المقدور الذي كان شرطا للفعل لا للوجوب كما صرح به المحشي سابقا و
اعاده هنا وهيهنا في الشرط الغير المقدور والمقدور الذي يكون شرطا للتكليف
ايضا وبالجملة في شرائط التكليف مطلقا واين هذا من ذاك وايضا هذا مناط الكلام
جهل الامر وعلمه بفقدان الشرط على المكلف وهناك ليس كذلك وايضا الكلام
هناك كان في التكليف حال فقدان الشرط وهيهنا في التكليف قبل الفقدان
فلا ارتباط بين المسئلتين اصلا واما ما افاده بعض الفضلاء من ان الكلام هناك
في الشرط الشرعي وهيهنا في الاعم منه ففيه ما اشار اليه المحشي من ان عدم الاشتراط هناك
غير مختص بالشرط الشرعي فالاولى الاقتصار على سائر الوجوه فتامل فيه ما يسنح لي
في هذا المقام الذي تحير فيه الافهام ولم يحققوا كنه المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
الشارح ولولا ان يكون الشرط اه هذه العبارة وما يتفرع عليها ليستا كما ينبغي كما افاده
بعض الفضلاء اذ لم يقل احد بان يكون الشرط شرطا في التكليف مطلقا اذ في صورة
جهل الامر يصح التكليف اتفاقا مع عدم تحقق الشرط بل الكلام في اشتراط عدم علم
الامر بانتفاء الشرط فحق العبارة ان يقول ولذلك يعلم المكلف قبل دخول الوقت
وان لم يعلم حال الامر به ولولا ان عدم علم الامر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف
لما علم قبل ... الدال ... انه من الكلام على ان المقصد الاصلي هيهنا هو اوامر الله تعالى
وهو علام الغيوب بعدم تحقق الشرط في الواقع علم الامر به مثلا زمان فاذا ثبت
ان عدم تحقق الشرط ليس مانعا من التكليف منه تعالى ثبت ايضا ان علم الامر به ليس مانعا

... [illegible] ... لتكليف ... [illegible]

٢١٣

فقد يتوجه على الشارح التزم لفظ بقصور العبارة فاراد توجيهها ولكنه ما زاد الا تكثير السواد
وتضييع المداد اما اولا فلما ثانيه الاجماع المصرح به فى كلام الشارح على جواز التكليف
مع عدم تحقق الشرط اذا جهل الامر به واما ثانيا فلان قوله اذ لو لم يكن شرطا له ثم
اذ لعل العلم بالانتفاء وحده فى امتناع التكليف كيف والحال كذلك الواضح فتامل و
اما ما اورده عليه المحشى من انه على هذا التصوير هذه المسئلة عين المسئلة السابقة فقد عرفت
ما يندفع به من انه لا ارتباط بين المسئلتين ولذلك ان مراد الجمهور بالشرط ههنا
لما حصل سابقا ان النزاع فى شرائط التكليف بالواجب المطلق كحصول ما هو مقدم لم
الذى يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وذكر ان النزاع ههنا ايضا فى شرائط التكليف
المطلق بالنسبة الى الشرائط التى يكون التكليف بالفعل مطلقا بالنسبة اليها
لا ما هو مشروط به فلا يتوهم الفرق بين المسئلتين بهذا الوجه بعد ان كان محل النزاع فى التكليف
الواجب وزعم انه اذ جعل الشارح التكليف بامر مشروط بوجود شرط يمكن العقل
ان يطلب ذلك الشىء طلبا محققا مطلقا مع العلم بعدم المشروط اذ لا يتصور التكليف
الحقيقى بدون الوجوب فيكون النزاع فيما سوى شرائط التكليف وانت خبير
بان هذا وان كان كذلك لكن النزاع فى شرائط التكليف قطعا اذ هو فى الشرط
الغير المعدود البتة وعدم المعدود ويكون كشرط للتكليف البتة بناء على ما هو الحق من
امتناع التكليف بالمحال وما ذكره لو دل فانما يدل على ان لا يكون النزاع فى التكليف
الحقيقى بل فى التكليف الظاهرى لا ان لا يكون فى شرائط التكليف كيف والاهم ما يسمى
مثلوا الشرائط المفقودة بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالها ولذلك الا
كما كانت شرائط الوقوع كذلك شرائط التكليف والا لم عدم النسخ الذى استدلوا
به فى قصة ابراهيم عليه السلام شرط التكليف فكيف يمكن ان يقال انه ليس النزاع فى شرط
التكليف فتامل واما ما افاده بعض الفضلاء فى حاشيته من ان عدم تحقق التكليف

عند الانتفاء شرط الوجوب لا غير اذ ليس كلامنا فى حال الانتفاء او التكليف
ثم سقط اجماعا محل الكلام فى ان قبل زمان الانتفاء ومع علم الامر بانتفاء شرط
التكليف فى زمان الانتفاء وجهل المامور به هل يصح تعلق الخطاب ام لا وان
سقط فى زمان الانتفاء اجماعا فان الميت لا يكون مكلفا اجماعا فنقول لم
قبل زمان الانتفاء ان الامر لا يتعلق التكليف الحقيقى اذ المفروض ان وجوب الفعل
مشروط بامر لا يتحقق وحاصله انه اذا كان وجوب الصوم فى الغد مثلا مشروطا
بالحيوة فيه فلا يتعلق مع العلم بانتفائه التكليف الحقيقى اصلا لا قبل الفوت ولا بعده
اذ لا يتعلق التكليف الحقيقى بدون الوجوب نعم يصح التكليف بالامساك الى وقت
الفوت وليس الكلام فيه اذ ليس هو مشروطا بل الكلام فى اصل الصوم فى الغد
فلا بد ان لا يكون مراده ان الكلام فى التكليف الظاهرى وانه يصح
قبل الانتفاء ويعلم الفسخ بعده وهو بعيد اذ الظاهر من كلماته ان محل النزاع
فى التكليف الواقعى وان كان فى كلامه ايضا نوع تشويش فتامل وبما قررنا ظهر
حال ما فى الرد ومن ان شرط الوقوع احتراز عن شرط التكليف لانه
ان اراد انه احتراز عن شرائط التكليف مطلقا كما هو الظاهر فظاهر الفساد
كما علمت وان اراد انه احتراز عن شرط التكليف الذى لا يكون كشرط للوقوع
فمع بعده كتحقق لا وجه للاحتراز عنه اذ التوقف ... وهى الشرائط التى للتكليف
لكن محض فتامل فلا يتوجه ان العصيان او عدم التوجه كان زمانا وعلى انه اذا كان
المط فى النهى هو الكف كان العصيان بتركه لا بفعل الحرام وح يمكن ان يقال ان ترك
الكف يكون البتة باعتبار فوات شرط من شروطه فلا عصيان ولا تكليف
ان فى صورة كون المط هو الترك ايضا يمكن ان يقال ان العصيان انما هو بترك الترك
وهو عين فعل الحرام فيمكن ان يقال ان ترك الترك باعتبار فوات شرط من شروطه البتة

فلا يحسن الكلية تعسف والاظهر ما ذكره المحشي بقوله والظن تمكن ادهما فلم تم بما قررنا منه
تحرير المسئلة ظهر لك ضعف هذا الدليل لانه ان اراد بقوله كل ما لم يقع بعد انتفى شرط
من شروطه انه انتفى شرط من شروط الغير المقدورة او المقدورة بالوجه الذي ذكرنا
فمم وان اراد انه انتفى شرط من شروطه مطلقا فمم ولا يكون به اذ لعله انتفى شرط
من شروطه المقدورة التي لا يكون شرطا للتكليف ولم يعلم حد انه لا تكليف
بتح فلا يلزم انتفاء المعصية بتركه وهو ظ اذ الظاهر ان ضمير بعده للجزء الاخر
ان ضمير بعده هنا للفعل اذ لو كان للجزء فلا يلزم انقطاع التكليف بل بعدم
الوقت يقطع الا ان يحمل الجزء بالجزء الذي وقع فيه الفعل وهو بعيد عن التكلف
ومع تعدد رجوعه الى الفعل يصير الفعل في الجزء او بعد الفعل فيه يقطع التكليف
وقبل الفعل او وهو يسعهم كلامه ههنا كما توجيه بما ذكره المحقق فتأمل
بناء على ما مر منه او مما في شرح الشرح من انه الامر ولا فلا انقطاع مع الفعل
عند الاشعري كما مر الا ان يق مراده انه لو اوجب هذا الدليل من جانب الاشعري
كان الزاميا لا انه من سبيل المعصية التي الزامي فافهم بناء على ما حكي من ان القضاء
اه كذا في شرح الشرح والظ انه لا حاجة الى هذا البناء اذ المراد سقوط التكليف
الاول الذي هو الاداء وهذا لا ينافي ثبوت القضاء بالامر الاول اذ لو نقل الكلام
الى القضاء فالدليل يجري فيه ايضا هذا الامر ان يكون حكمه حكم التكليفات التي لا وقت
معين لها فكما يجري الدليل فيما يجري فيه ايضا فتدبر عند دخول الوقت متعلق بالوجود
والجواب ان المراد العلم اه بعد ما علمت ان النزاع ههنا انما هو في شرط
التكليف عرفت انه لا اتجاه لهذا الجواب كما لا يخفى فالحق ان ما ذكره دليل علم صحيح
يندفع به ما ذكره الشارح بقوله ولذلك نعلم اه وكذا ما ذكره بقوله ولئن سلم لو لم يصح
اه واما حاصله قبل الفعل لا يمكن العلم بالتكليف نعم قد يحصل الظن به حين ما حصل

الظن

المعنى مع ...

او مع الفعل وبعده يسقط التكليف وقبل لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط منه

الظن بالموت ووجوب سائر الشرائط واما العلم فليس الا صلا وقول الشارح واما بطلان اللازم
فبالضرورة مجرد دعوى بل الحس الذي يحصل الظن بالتكليف وهو لا ينفع اذ كل الظن
بالتكليف لكن الظن بوجود الشرائط فتأمل هذا مبني على ما هو الظاهر كما افاده
بعض الفضلاء وان مراد الشارح انه لا يأثم بالترك في الجزء الاول اذا لم يبق بصفة
التكليف فيه لانه لا يأثم بالترك في الجزء على ما فهم المحقق وحمل عليه على ما ذكره اذ
يرتبط اجزاء الكلام كما لا يخفى لا يقال فعلى هذا ايضا لم يبطل بما ذكره الشارح
وهو ان يعلم التكليف في ذلك الجزء اي اذا لم يقع الفعل فيه ولا قبله لانا نقول
ان ذلك الجزء لا يخلو من ماض ومستقبل والماضي قد مضى والمستقبل لم يأت فلا يعلم في الافق
بصفة التكليف فيه فلا يعلم كونه مكلفا فيه ولا يمكن الفعل في الآن حتى يعلم ثبوت التكليف
في ذلك الآن فلم يبق شيء لم يبطل بما ذكره الشارح نعم لو كان فعل انه فعله لا يجري
الدليل فيه وارده سهل لكن لا يخفى فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره بعض الفضلاء من انه لا علم
حصول العلم بالتكليف في ذلك الجزء لانا فرضناه زمان عدم الفعل فيه فعلى الفعل فيه
صح لو عليه ما اورده في حاشيته ان كونه زمان العدم لا ينافي امكان الوجود
فيصح التكليف فيه والعلم به وبالشرائط نعم شرط العدم لا يصح وههنا ليس كذلك
فتامل الشارح ولئن سلم لو لم يصح اه هذا الاستدلال لو كان على جواز التكليف
الظاهري فذاك لا يخفى كما علمت وان كان على جواز التكليف الحقيقي فالجواب
ان التكليف بالذبح تكليف ظاهري يكون الغرض منه ابتلاء ابراهيم عليه السلم فانا
نقول بان المكلف به في الحقيقة هو العزم والانقياد والتلبس بمقدمات الذبح واجب
مشروطا بعدم النسخ او لا نقول به بل نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي في
اصلا وعلى الوجهين لم يلزم تحقق التكليف الحقيقي الذي يكون محل النزاع كما لا يخفى والحاصل
انا لا ننكر صحة ورود امثال هذا التكاليف ظاهرا انما نقول بجوازه ووقوعه الا انا

نقول ان المقصود في امثاله ليس هو حصول الفعل لتعذره عليه كما عرفت بل الغرض الباعث على نفس التكليف
في التكليف ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل ولا دليل على ان المقصود منه هو حصول الذبح حتى يتعين عليه بيانه
نعم ابراهيم عليه السلام لم يعلم حقيقة الحال اذ الامر لمحض الابتلاء وانما علم بانه مكلف به في نفس الامر فقد ثبت
بل كما انه يجب على كل مكلف الشروع فيما كلف به وان لم يعلم بقاء التكليف كذلك كان
شأنه عليه السلام قصد الامتثال الى ان ينسخ وانتفى التكليف ولهذا انه لم يكن مكلفا بالذبح بحقيقته
بل على الظاهر وعلى ان لو قيل ان النسخ لا يتحقق لان المكلف به في الحقيقة لو كان فانما
هو مقدمات الذبح وهي لم تنسخ والذبح ليس مكلفا به فلا نسخ اصلا والامر فيه سهل
اذ لا نعني بالنسخ ههنا الا رفع التكليف الظاهري ولا يلزم تحقق النسخ بمعنى رفع التكليف الواقعي
فهذا ليس بشيء ولا مما يتعلق فتامل وعلى هذا الاحتجاج الى ما ارتكبه بعض الفضلاء من ان للمعترض
نقول ان ابراهيم عليه السلام لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح وهذا
التكليف لا يستلزم شرطا وقوعه واورد عليه ان المذهب مستبعد بان الظاهر ان ابراهيم
ان المطلوب منه الذبح واقدم عليه فانه امر عظيم منه دون التوجه الى الذبح مع عدم العلم
بانه طلب منه الذبح لانه سهل جدا وما قاله البعض انه يمكن ان يقال من قبل المعترض ان علمه
بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في نفس الامر بالذبح وان التكليف بدون الشرط
صحيح لجواز ان لا يكون مكلفا بالذبح وحصل علمه بانه مكلف على خلاف الواقع لمصلحة
في حصول هذا العلم المخالف للواقع لكان الابتلاء ونحو ذلك ورده بان فهم ابراهيم من
الخطاب انه مكلف يدل على انه مكلف لبعد غفلته عما فهم احتمال المعترض ولا يخفى
انه لا يرد شيء من الايرادين على ما ذكرنا اذ يمكن لنا ان نقول انه يعلم انه يحتمل الدال على
التكليف بالذبح ولكن ان يعلم قطعا كونه مكلفا به بل يمكن ان لا يعلم ان التكليف
تكليف ظاهري وليس تكليفا حقيقة بالذبح وهو ظاهر وكفاك شاهدا على هذا
ان تنبه احد الامراء من يلزم عليه امتثال امره بمثل ذلك ولم يقصد ذلك حقيقة

بل انما يكون غرضه التكليف الظاهري بكون المكلف لم يعلم ذلك مرادا قصد المباشرة
لا علمه به فان بملاحظة حال العلم عظم هذا الامر عنده وكذا انهم من الخطاب انه مكلف
لا بعد فيه اذ كل احد يفهم ذلك ما لم يعلم من خارج ان التكليف تكليف ظاهري
فتامل ثم لا يخفى ان هذا الدليل دعوى كون ابراهيم مكلفا بالذبح مع انتفاء شرط
لا صرح به العلماء وهو يعلم جانبي القضاة مع انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يعود الله تعالى
المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمتنع منه كذا افاده بعض الفضلاء
الشارح والاثم يعدم على قتل ولده ثم بل الاقدام لا يستلزم الا سماع خطاب الدال
على التكليف بالذبح ظاهرا وعدم علمه بانه ليس تكليفا حقيقيا وانما علمه بثبوت التكليف
في نفس الامر فلا والعذر بان الاثم لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح
بل لحسن ان اذا وقع التكليف الظاهري فتامل   الشارح للاجماع على تعلق الوجوب
والتحريم قبل التمكن قال بعض الفضلاء اقول اراد تعلق الوجوب والتحريم كما عليه علماؤنا
اي للاجماع على علمنا بتحقق الوجوب والتحريم في الجملة قبل التمكن من الفعل والا لو اراد
تعلق الوجوب والتحريم قبل الفعل بنفس الامر كما هو الظاهر من العبارة مع قطع النظر
عن عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر المعاند اذ المنكر على ما نقل انما انكر العلم
لا تعلق الوجوب والتحريم في نفس الامر على ما يظهر لانه لو حمل على دعوى الاجماع على تعلق
الوجوب والتحريم قبل الفعل مطلقا سواء انتفى شرط الوقوع ام لا كما حمل عليه
المحشي الشيرازي اولا فهو غير مسموع لانه دعوى الاجماع في محل المسألة المتنازع فيها وكيف
يسمع مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام له وهذا العجب من هذا المحشي ولو حمل على دعوى
الاجماع على تعلق الوجوب والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر الخصم اصلا اذ له ان يقول تعلق
الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ثم لكن انما يكون في فعل لا ينتفي شرط وقوعه اي على
ولا يخفى عليك ان وقوع الاجماع على ما ذكره هذا الفاضل ايضا ثم كما ظهر مما ذكرنا سابقا

ره فانه لم الا الظن واما العلم فلا لكن منعه على ما ذكره المحشي اظهر كما لا يخفى الا انه ليس مما يعتد به
كيف وفي كثير من الاسئلة لا يعلم الامر كك اه فمع الشبهة المذكورة في ابطال الدليل
الاول وما ذكروا في جوابه فتامل ثم ما ذكره من عدم مخالفة هذا الاجماع لما علم
فيه تامل لانه اذا وقع الاجماع على تحقق الوجوب واللزوم مطلقا قبل التمكن على ما ذكره المحشي يعلم
تحققهما مطلقا فلا يكفي تحقق انكار العلم بالتكليف قبله وهو ظ نعم الاجماع على
تحققهما في الجملة على ما ذكره في الحاشية لا يخالف ما ذكره المنكر وهو ليس مراد المحشي فتدبر
ثم لا يخفى ان الكلام على توجيه هذا الفاضل يصير بعينه ما ذكره اولا من انا نعلم التكليف
في الجملة ولو لم يصح التكليف مع انتفاء الشرط لم يعلم ذلك اصلا الا ان يتمسك هيهنا
بالعلم بالاجماع وهناك بالضرورة واما ما ذكره المحشي فكلام اخر فتدبر الاول
هذا ايراد اورده بعض الفضلاء وهذا التوهم فاسد لان مراد من قال ان تحقق
الشرط في الوقت شرط للتكليف ان علم الامر بتحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف
كما مر اليه لا ان تحقق الشرط نفسه شرط للتكليف ولا شك ان علم الامر بتحقق
شرط الفعل لا يتاخر عن التكليف حتى يلزم تحقق المشروط قبل تحقق الشرط فتامل
انتهى ولا يخفى ان هذا الايراد متوجه لكن في عبارة هذا الفاضل مسامحة اذ ليس الشرط عندهم
علم الامر بتحقق الشرط الخ بل عدم علمه بانتفاء الشرط كما عرفت الا ان يكون
الكلام في اوامر الله تعالى ومع عدم العلم بالانتفاء يستلزم العلم بتحقق الشرط وهو
ظاهر وكان المحشي وقع في هذا اعتمادا على ما ذكره شارح الشرح سابقا من
القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا اقول بان تحقق الشرط وقد علمت
ما فيه ثم قد ذكرنا ان الكلام على هذا التوجيه لا يكون في مقابلة المنكر لانه انكر تحقق العلم
بالتكليف لشيء بخصوصه قبل التمكن منه وهذا ادعى الاجماع على تحقق التكليف قبل
التمكن منه وهذا ادعى الاجماع على تحقق التكليف قبل التمكن في الجملة وهذا لا يوجب العلم

بتحقق التكليف لشيء من المواد اصلا فليس في مقابلة وما ذكره من ان هذا ابطال
ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرط التكليف لا يفيد ذلك نعم هو على تقدير تمام
دليل في الدلالة ابطال مذهب الخصم ولا ينافي ما ذكره المنكر الا ان يقال انه اذا ابطل اشتراط
التكليف بتحقق الشرط في الوقت فيعلم التكليف قبل التمكن في جميع المواد اذ لا مانع
عنه الا ذلك فاذا انتفى فيحصل العلم ووجه التكليف لا يحتاج اليه ولصير مسئلة اشهر من
الطرفات ان رجلا من المستطرفين جاء الى نادي للرجال وقال انهم اني احدث
دواء نافعا جدا لاجل الرعشة امن عليكم بتعليمكم فسروا بذلك واستفسروا
عن حاله وكيفية استعماله فاجابهم بان طريقه ان تاخذ البرغوث وتزيده
في عينيه حتى يصير اعمى فقالوا له اصلحك الله متى اخذنا البرغوث لم نحتج الى
تسرح من هذا الرعشة فقال بهذا الصولحون فتفطن ثم هذا الكلام يدل
على ان المراد انه كان الدلالة ثابتة بتقدير فعل قبل التمكن من الفعل بعده او لا بد
عليك انه ليس المراد ذلك اما اولا فلانه يلزم ان لا يعلم حال ما اذا لم يباشر
المكلف اصلا واما ثانيا فلان بعض الشرائط التي هي من محل النزاع لا يكون
مع فقدانه مباشرة الفعل كالحيوة مثلا فلا يعلم حاله واما ثالثا فلانه اذا فرض
ان صلوة الظهر مثلا بعض شرائطها كالطهارة في جزء من وقتها وانما يتصدى
المكلف للمباشرة فيه وكان هو موجودا قبله وبعده من اجزاء الوقت
يلزم ان لا يكون مكلفا بها عند المعترض مع انه لا يقول به احد وبالجملة كون
المراد وقت المباشرة ظاهر الفساد جدا والحق ان المراد هو الوقت المقدر
له شرعا والتفصيل فيه انه ان كان الوقت مضيقا يكون بقدر الفعل فاذا
انتفى شرط من الشروط المذكورة في جزء من الوقت يكون محل النزاع وان كان
موسعا فلو انتفى الشرط المذكور في جميع الوقت فجريان الخلاف ظ وان انتفى

في بعض الوقت فيصح التكليف به قطعا لكن ان كان ذلك البعض من اول الوقت
فما لم يكن مكلفا به في ذلك الجزء حقيقة بل اذا اتصل الشرط في اخر الوقت فيصير مكلفا
به وان كان من اخر الوقت فما لم يكن مكلفا به فيه حقيقة بل في اول الوقت فان
كان يظن بقاؤه الى اخر الوقت بشرائط التكليف فاثم بالتاخير وعدمه
بناء على ما سبق من حكم من اخر لظن السلامة ومات في اثنائه فتدبر وان لم يظن
ذلك فاثم بالتاخير هذا ما عليه الامر في نفس الامر واما بحسب علمنا فعلى الموسع
كل جزء فرض منه الذي لم ينتف الشرائط فيه بعد انقضائه يعلم كونه مكلفا به
فيه واما قبله فلا يعلم بناء على مذهب المعتزلة لاحتمال ان لا يبقى بصفة التكليف
فيه وان علم كونه مكلفا به قبله والحاصل انه اذا مضى بعض الوقت يكون
المقدار الذي يسع للفعل لو كان تكليف به هو باقي الوقت فاذا لم يعلم البقاء
بصفة التكليف فيه لم يعلم التكليف وقول الشارح فنفرضه زمانا بينها
اه ناظر الى هذا الا انه كون ليس الا يبقى بصفة التكليف حال المباشرة الى ما لم
المحشي وقوله للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن اه اراد به هذا اي لنا
الاجماع واقع على علمنا بتحققهما قبل التمكن اي بعنوان انه يكون مكلفا لانه
كان مكلفا على ما علمت في دفع ايراد العلامة وعلى ما ذكره المعتزلة لا يكون كذلك
اذ ما لم يحصل الفعل يحتمل ان لا يبقى بصفة التكليف في باقي الوقت الذي يصير وقتا
للفعل فلا تكليف فيه فكيف يحصل العلم به ويحتمل ايضا ان يكون مراده
بتحققهما قبل دخول الوقت او بعد دخول التمكن قبل دخول الوقت اي الاجماع
على علمنا بتحققهما قبل دخول الوقت فلا دلالة له على شيء من القولين على ان المراد
وقت المباشرة ولو فرض انه يدل على ذلك فلا عبرة به بعد ظهور المقصود فتأمل
اشارة الى دفع الاعتراض لم يندفع الاعتراض الاكثر دعوى اذ قد عرفت ان الالم

الا الظن

الا الظن والاجماع ليس الا عليه فقد كر [illegible] ابراهيم عم لوجوب الذبح
معاينة كما ذكره الشارح لكن الشارح لم يحمله على ذلك بل عمم الامر لكلام القاضي
في تعليله حيث ادعى الاجماع على تحققهما مطلقا الا في خصوص ذبح ابراهيم عم وانما حمل كلام
القاضي على انه تعليل له لا استدلال احتجاج اخر كما ذكره الشارحون اذ لو كان المراد هو
التصريح بلفظه قال على ما هو دابه في هذا الكتاب كذا اشار الشارح وقد ظهر مما
ذكرنا حال ما ذكره على توجيه الشارحين ايضا فلا نعيده فافهم   الشارح قالوا
اولا لو صح التكليف اه اذا كان الكلام في عدم جواز التكليف بالعقل فهذا دليل
تام بناء على ما ذهبنا اليه من عدم جواز التكليف بالمحال واما لو كان في التكليف
الظاهري وصدور الخطاب فضعفه ظاهر فقد برهم في هذا الاستدلال اشارة
الى ان الكلام في الشرائط الغير المقدورة فافهم   الشارح احدهما ان الامكان
الدوام لا يكفي ضعف هذا الجواب بناء على ما ذهب اليه العدلية لان التكليف
بالمحال مطلقا قبيح من العليم الحكيم فاذا كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكنه تحصيل الشرط
لا يجوز التكليف به قطعا ولا ينفع كونه بعد استجماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى
الشارح او الثاني الزمناه نعم ولا يصح الالتزام كما عرفت وكونه على محل النزاع
نعم لا يسمى النزاع فيه ظاهرا بل هو متفرع على مسئلة تكليف المحال واما القول بجواز
التكليف مع امتناع القول باستحالة التكليف بالمحال كما ذكره المص فمما لا يعقل هذا وهذا
اذا كان النزاع في التكليف بمعنى واما اذا كان في التكليف الظاهري فما ذكره المعتزلة ضعيف
كما علمت ولا يتفرع على مسئلة تكليف المحال فتأمل   هذا اي المحكي تصريح اه لا يذهب عليك
ان هذا ليس تصريحا الا باشتراط الامكان العادي الضروري عند المص فالحكم بحمل
ان يجوز التكليف بالمحال العادي فقط كما في المواقف ليس يجوز التكليف بالمحال مطلقا
سواء كان ذاتيا او عاديا كما نسب المشهور الى الاشاعرة وش كلام العلامة ايضا

في جواز التكليف مع [illegible] بترجيح المرجح [illegible] وصلاة كما علمت فقد دل هنا ان الامر

على ما نقل عن المواقف [illegible] انه ليس على [illegible] زعم العلامة فتدبر الشارح [illegible]

ان يلزم انه المستدل لا بد عن ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم جواز التكليف كل يقول

انه لا يجوز التكليف بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل واما مع الجهل فلا [illegible] فيه

يجوز التكليف به نعم لو اطلع الامر بعد لوجب عليه رفع التكليف

فلا احتياج للنقض اصلا وهو ظاهر فلا يكون له دخل في امكان الشيء انه بعدم

لكن الكلام في ان مجرد عدم الامكان لا يوجب عدم جواز التكليف كما عرفت

انت رح قالوا انا نقول لو صح انه استحر بان النزاع لو كان في التكليف لو تعلق بدا

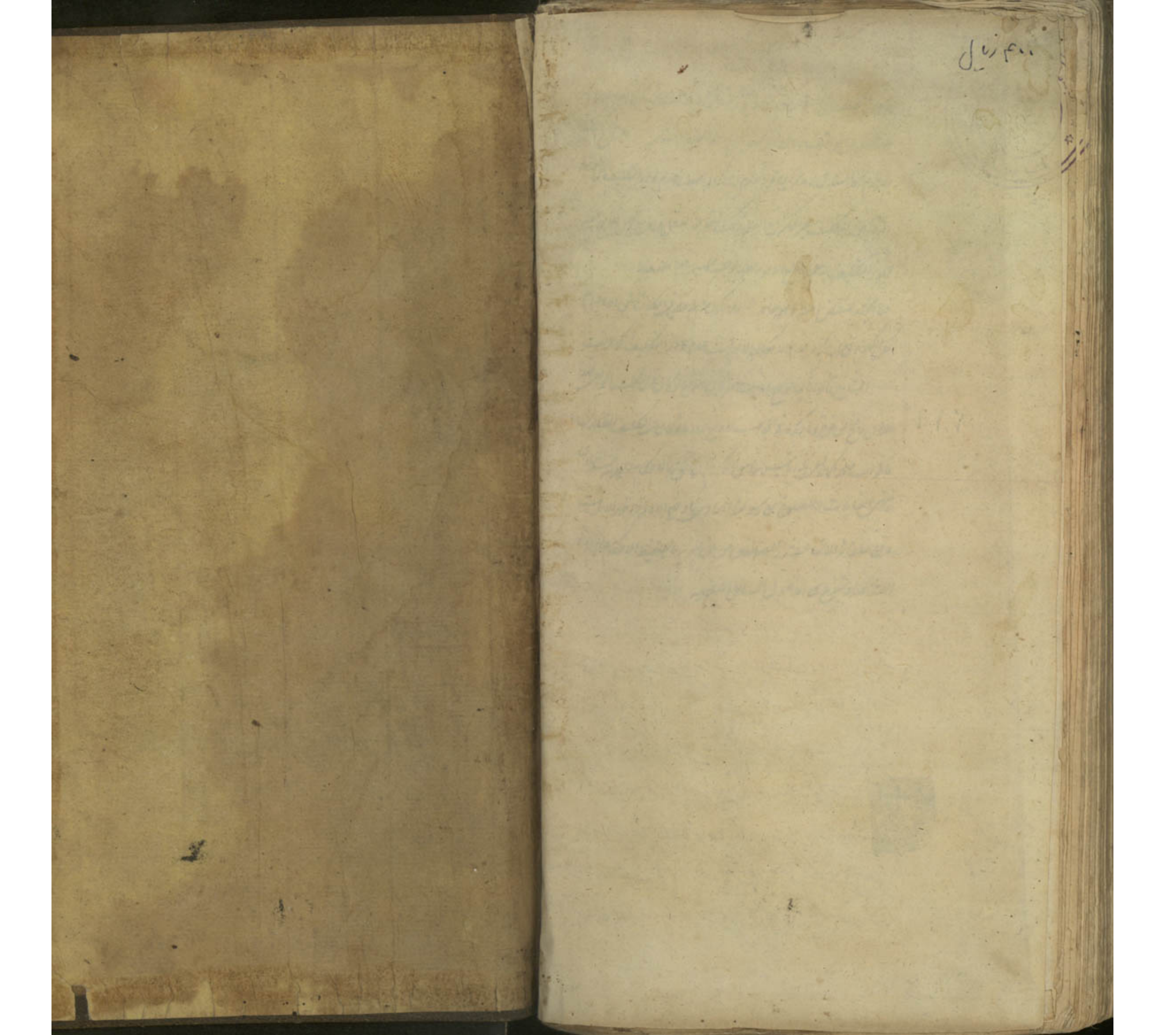
الدليل لا لمح من فرق وما ذكره في الجواب لا دفع لهذا ما لو كان في التكليف الظاهر

فالجواب منحصر كما لا يخفى هذا اتم به لنا من الكلام [illegible] بالاحكام والحمد لله مبدء المبادي

ونهاية الغايات والصلوة على رسولنا الهادي باوضح الادلة واظهر الآيات

وعلى خلفائه الاثنا عشر المصطفين من بين البرية ما استنبط الاحكام من الادلة

الشرعية وتفرع على الاصول المسائل الفقهية


۴۰۰ ریال

